هذا مجلد الاخر اربعين قطعة

شرح وافية لا يجلس

اسئل بالمحاظ الشريف صاحب
السيد حسن شبر دام ظله

والله عارية [illegible]
هذا الكتاب كان سابقا عند [illegible]
[illegible]

الوافي في شرح الوا[فية]

للمحقق الاعرجي
صدر

في جوار الاحقر جعفر بن المرحوم
السيد عبد الله شبر الحسيني

الوافي في شرح الوافية

للمحقق الاعرجي

صدر

هذا مع مجلد الآخر اربعين [illegible]

اسعل [illegible] السيد محسن [illegible]

والله عارية [illegible]

هذا الكتاب كان [illegible]

[illegible]

في [illegible] جعفر [illegible]

السيد عبد الله [illegible] الحسيني

في [illegible]

هذا مع مجلد الاخر اربعون تومان

اصل بالمعاملة الشرعية ... السيد حسن ...

والله عارية لدى الاقل محمد باقر ...

هذا الكتاب كان سابقا عندنا ...

٣٠٩

الوافي في شرح الوافية

للمحقق الاعرجي

صدر

في عهدة الاحقر جعفر بن المرحوم السيد عبد الله ... الحسيني

فى الادلة العقلية
فى الحسن و القبح العقليين

٣

بسم الله الرحمن الرحيم

المعروف بين اهل الاصول ان يذكروا فى الباب الرابع من الادلة ما لا يستقل بحكمه العقل من الادلة كالاستصحاب
وباب المفاهيم وباب المقدمة وغير ذلك من الاصول ويذكروا ما يستقل به العقل كقاعدة الحسن والقبح فى
فى المبادى الاحكامية وذلك ان الكلام فيها يقع فى الحكم والحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه فيقع عنوان
لها فى الكلام على الحاكم حيث تقسم العدلية الى الشارع والعقل ويخصه الجبرية بالشارع وينفون
الحكومة عن العقل والمرتع ذلك ان قاعدة التحسين والتقبيح ما يبتنى عليه كثير من مسائل هذا الفن كا
لمنع من توجيه الخطاب الى المعدوم والتكليف بما لا يطاق والادلة خلاف الظاهر من الخطاب ونحو ذلك فكانت
من مباديها ان ما يستفاد بها من الاحكام الفرعية كوجوب العدل ورد الامانة وحرمة الظلم والخيانة
من بديهيات الشريعة وضروريات الاحكام فكان ذكرها فى المبادى اولى من ذكرها فى ادلة الاحكام و
ما عساه يتوهم ان الدليل ما يستدل به العقل على ما يحتاج الى الاستدلال والعقل فى التحسين والتقبيح غير مستدل
به بل هو شاهد واجد وبالجملة فالعقل حاكم فتارة بالنظر والاستدلال واخرى بالمشاهدة والوجدان
فلا وجه لخطوره فى سلك الادلة مدفوع بان المذكور فى الادلة ليس هو نفس العقل كى يتوهم انه حاكم
كالشارع فلا يكون دليلا وانما هو حكم العقل بالحسن والقبح فانه ما يستدل به فى مطالب كثيرة من الاصول
والفروع وبالجملة فالدليل هو قاعدة التحسين التى هى عبارة عن تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق
المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله هنا هو الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب العدل و
استحباب الاحسان وحرمة الظلم وهذا المدلول هو حكم هذا الدليل اى ما حكم به واستلزمه و
دل عليه فكانه قال القسم الاول من الادلة العقلية الدليل الذى يستقل العقل باثبات حكمه والذى
يحكم به ويدل عليه وهو قاعدة التحسين والتقبيح المثبتة فى مقام آخر فان حكمها وما تدل عليه هو
الوجوب والحرمة الشرعيان وذلك مما يستقل باثباته العقل فصح ان القسم الاول ما يستقل باثبات

يكون نفسه

حكم

بضرب بلا

حكمه العقل ثم اتى بضرب الامثلة بحكم هذا القسم فمثله بوجوب قضاء الدين وما يجب وانما للكلام
كذا ذكره المحقق المحشى وبريد ان جماعة من اصحابنا خرجوا هذا القسم من الادلة اعنى قاعدة التحسين
والتقبيح فى سلك الادلة الشرعية وجعلوا يستدلون بتحسين العقل على ايجاب الشرع وتقبيحه على
تحريمه وجهه هذه الطريقة بريد بالطريقة ما يستقل بحكمه العقل بالدليل قوله فى آخر الثالث
من وجوه النظر يشكل المتعلق بهذه الطريقة وقوله لا يكاد يوجد شىء يبلغ فى هذه الطريقة
والحق ان الاستدلال بما يستقل به العقل مبنى على قاعدة الحسن والقبح وان كانت ضرورية لكن بمجرد ثبوتها
لا يكفى فى اثبات الاحكام الشرعية وبالجملة فهناك دعويان احدهما ان العقل ما يحسن ويقبح و
يحكم باستحقاق المدح والذم وهذا نزاع بين الاشاعرة والعدلية الثانية ان كلما حكم العقل
بحسنه او قبحه حكم الشرع فاوجب او حرم والثانية مبنية على الاولى فمن منع الاول منع الثانية
ولكنهم يقولون ان الحق ثبوت الاولى لقضاء الضرورة واما الثانية فمحل نظر ومنع فانا لا نسلم
التلازم بين تحسين العقل وتقبيحه وايجاب الشرع وتحريمه ثم اخذ يذكر وجوه هذا النظر وسند
هذا المنع قلت هذا النزاع لم يكن معروفا بين العدلية بل كل من اثبت الدعوى الاولى اعترف
بالثانية الا ما حكاه الزركشى عن بعضهم وليس بالمعروف وانما سلك هذه الطريقة بعض متأخرى
الاشاعرة لما ورد عليهم ما لا قبل لهم برده واوضح سخافة مقالة اصحابهم فسلموا الاول ومنعوا
الثانية ثم اختارها بعض متأخرى المتأخرين منا كما لم يرد متعلقا بظواهر بعض
الاخبار وهو يعلم انه لم يسلكها احد قبله ولذلك استبعد بكلام الزركشى ولو وجدنا
قائلا لم يعد اليه هذا ما يتعلق ببيان كلامه واما اصل المسألة فقد احببنا ان
لا نخلى هذا الكتاب من النظر فى هذا الاصل العظيم الذى يبتنى عليه كثير من قواعد هذا الفن
وان لا نقتنع فى مثله بالاشارة وان نبنى البحث فيه على اقدام لا اتكاء على انكار هذا الامر
البديهى وما تعلقوا به من الشبه ليتضح جلية الحال فنقول اتفق العقلاء كلهم
بينهم على ان العقل ما يحكم وان لم يستقل كذا فى اثبات المطالب من دون حاجة الى مساعدة

حرى

امور اخر من شرع او غيره ولم يختلفوا في ذلك على اختلاف اديانهم وتباين مذاهبهم وطرقهم حتى البراهمة والثنوية انما وقع لبعض السوفسطائية من الانكار على وجه الجابر وما هو منهم بادر باديه فقد كذبوا الحس والوجدان وصمموا على انكار العيان تقول هذا قصير وابيض فيقول لعله طويل او اسود وقد كذبتك عينك وتقول انا فرح فيقول لعلك محزون وقد كذبك وجدانك ويدور زيدان قطع السنة اهل الاديان عنهم وسد طرق الاحتجاج لما يدعون من سطوع البرهان وظهور الحجج وقيام الادلة على الحق فلم يسعهم الا الانكار من دلس ممن كان يسفه المتأمر من الحجج والبيح كيف يستبطه منه تكذيب العقل فيما يدركه ويقطع به وكيف يتحقق مثل هذا ان يجاب انهما الجابية الشيخ الرئيس فيما يحكى انه نظر الشيخ الاشعري في المائة الثالثة وكان على ما في شرح العقائد النسفية متلمذا لابي علي الجبائي فجرى بينهما نزاع فانحرف عنه واعرض عن طريقته ونبه على مذهب الكلابية وهو ترك الحق عيانا صنيع جاء الى معرك الاشعري وجعل هو ومن تابعه كالقاضي ابي بكر الباقلاني وابن فورك وابي اسحق الاسفرايني يجتهدون في ابطال مذاهب الاعتزال والحكماء لا يلوون على حجة ولا ينظرون الى شاهد يعتمدون على الدعوى يقوم عليها البرهان … ويعضل الكتاب الناطق ولا يرتاب فيها اهل العقول فيعرفون الى القول بخلافها غير مكترثين بذلك كله كما في مسئلة الصفات وخلق الافعال وقدم القرآن ودعوى الكلام النفسي وانتحال الرؤية ومنع تعليل شيء من افعاله ونحو ذلك وكان كثير من مسائل الكلام على طريقة الاعتزال كتعليل افعاله تعالى بالاغراض كالقول بعدم خلق الافعال مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح فهدموا الاصل الذي هو القاعدة العظمى وهدموا اركانها وقوضوا بنيانها وعزلوا العقل عن منصب الحكومة وزعموا انه لا يحسن فعل ولا يقبح وليس ذلك ببدع فيهم فقد ارتكبوا ما هو اشنع من ذلك في المحسوسات صنيع السوفسطائية حذو النعل بالنعل فجازوا انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها من الحواس عند اجتماع شرائطها وثبوتها عند انتفائها و جوزوا ان يخلق … اسماعهم … ابصارهم جبال شاهقة واصوات

ان يكون بلقيا اسماعهم

ان يكون ثم

هايلة

بمنه

هائلة ونيران مشتعلة وبحار زاخرة وسيوف مشهورة بايدي الاعداء وقد التحم بعض في النار وبعض في الماء واخرون تقطع منهم الاعضاء وهم لا يحسون بشيء من ذلك اصلا وان يبصر اعمى الشرق في دبيب النملة السوداء في المغرب ويسمع الطروش في اقصى حديث النفس في ابعد الافاق غاية ما هناك ان هؤلاء بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن علته التامة واولئك منهم من بناه على عدم ثبوت الحقائق حتى اجازوا ان تكون النار عين الماء ومنهم من جرى على طريقة هؤلاء واثبت الحقائق لكنهم منعوا ثباتها وهم اللاادرية واليهم تنتسب دعوى جواز انقلاب الاواني في الدار فضلاء محققين والعجب من هذا كلما اقتدا هؤلاء به واتباعهم له وهم شاهدوا ما قال الحكيم الشهير … متحيرين في مذاهب الجاهلية لا يعرف الى طرفيها اطول عادي عن الحكمتين اليمنية … وفيه لا ترتب حالا ولا يقيم برهانا فيخبط خبط عشواء في الليلة الظلماء حتى جعل سلوك الامام الرازي طريقته قدحا في فضوله ودليلا على … وناهيك في ذلك قول الشريف معين الدين الله بيجي الشافعي الاشعري فيما حكى القاضي الشريف في الاد… حقا ليت شعري ما الله شيء لم يجعل مطلب الكلام كان كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب ان كل من ذلك الايمان واجب والكيفية مجهوله والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم ضر دعوى الا عقلية جلية بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان فعل الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شيء بخلقه وان تعلم انه لا … ان علمه تعالى بالممكنات والغايات التي تترتب عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين التأثر نعم هو صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية هذا كلامه وفي شرح جمع الجوامع للفناري ما يدل على ان اكثر ما تفرد به الاشعري ماخوذ من السنة القصص والوعاظ وذلك انه قال في ذاته في الكلام على القدرة ولما المستحيل … فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون محلا لتعلق الا لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله تعالى قادر ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعلم

الليل الظلماء

تقواماته

القدرة على الشيء قد يكون لقصور بها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتأثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز
هو المورد في الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق انه اول من اخذ عنه ذلك ادريس عم حيث جاءه ابليس لعنه الله تعالى
في صورة وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله يقدر ان يجعل الدنيا
في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور
وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عم
اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى والسر في اشتهار عقيدته بين المخالفين على ما سمعت انها هو ان السلطان
صلاح الدين بن ايوب وقاضيه صدر الدين على ما في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار المعز
الدين الشافعي نشأ عليها لما كان في خدمة الملك العادل محمود بن زنكي بدمشق فلما قام صلاح الدين في المقريزي رحمه
الديار المصرية سنة اربع وستين وخمسمائة حمل الكافة عليها وشرطها في اوقافه فانتشرت في ديار مصر وبلاد
الشام وارض الحجاز واليمن وبلاد المغرب حتى صارت في هذه البلاد بحيث من خالفها ضربت عنقه كما حمل
بيبرس بعد مائة على المذاهب الاربع وبلاد العراق يوصل مقصوده بالاعتزال ببغداد والبصرة وغيرهما مع
ان الاشعري كان ببغداد الى ان مات فيها في بضع وثلثين وثلث مائة ثم انتشر في العراق بعد ذهاب الدولة
السلجوقية وقيام الدولة العثمانية فان ملوكها على ذلك والناس على دين ملوكهم وكان الحاكم على الحسن على
وجه الاطلاق كما يعرب عنه الرجوع الى كلامهم فلما راى متاخروهم شناعة ذلك ومخالفته لظاهر الوجدان
وورد عليهم ما لا قبل لهم به وهو ان البديهة حاكمة بحسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان وان اهل
العقول مطبقون على ذلك حتى من لا يعرف الدين بالشرايع كالمشركين والبراهمة لعدم اعتقادهم ما يشترط سوء به
عند الخصام وشبهوا به على الطغام فقالوا ان الحسن والقبح يقع بمعان شتى احدها كون الشيء كمالا او صفة نقص
يقع كالعلم شيء حسن والجهل شيء قبيح وكذا تقول في الشجاعة والكرم والحياء والعفو والعفة واضدادها الثاني
كونه موافقا للطبع ملائما للنفس او بالعكس يقال هذا صوت حسن ووجه حسن وشكل حسن ومنه بناء حسن
ويقابله ما تنفر عنه النفس من اضداد ذلك ونحو ذلك انه قبيح الثالث كونه موافقا للغرض او مخالفا ويعبر عنه
بالمصلحة والمفسدة فيقال لكل ما يوافق الغرض ويكون فيه صلاح من ملك او ضرب عدو او نيل غرض كتحقيق

او كمال

او كمال وجوب او نحو ذلك انه حسن في النظر ان الحاكم بالحسن في هذا النحو باعتبار ميل النفس لكونه موافقا للغرض و
صلاحا كالمال ومن ثم لا يطلق اسم القبح على اضداد هذه المذكورات لما اذا كانت ما تشمئز منه النفس كالجاه قبيح وورد
قبيح وايضا كذا للجميع او تحقيق قبيح لما لا يكون نافعا ولا موافقا للغرض المطلوب وربما اطلق الحسن على ما ليس
بمخصوص فيقال النوم والقعود والبيع والشراء وكل ما لا حرج فيه ولا منع منه انه حسن فكان هذا معنى
رابعا للحسن لكنه انما يستعمل عرفا اذا لم يكن فيه حظر فيقال واي باس فيه انه حسن ولا يقال ابتداء القيام والقعود
حسن لان لا تلحظ فيه المصلحة والملايمة قالوا ولا نزاع لنا في شيء من ذلك بل نقول ان العقل ما يحكم بالحسن
والقبح بهذه المعاني كما انها يقطع بان هذا كمال وذاك نقص وهذا ملايم وذاك منافر وهذا مصلحة و
ذاك مفسدة وهذا سائغ وذاك غير سائغ انما النزاع في معنى اخر خاص وهو كون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح او الذم يقال هذا الفعل حسن اي يستحق فاعله المدح وذاك قبيح اي يستحق فاعله
الذم وهو الذي بني عليه قواعد الاعتزال فيقولون هذا ليس بخالق افعال العباد لانه يثيبهم و
يعاقبهم عليها والعقل يحكم باستحقاق من يفعل ثم يثيب ويعاقب على فعل نفسه الذم ويقولون لا يفعل فعلا
الا لغرض لان من يكون عمله لغير داع مستحق للذم الى غير ذلك واطلاق اسم الحسن والقبح على هذا المعنى
وان كان شائعا ذائعا في العرف واللغة لا يبلغ اليه شيء من تلك الاستعمالات لكنا نمنع ان يكون الحاكم بهذا
المعنى هو العقل وانما يحكم فيه الشرع فما جاء فيه من قبل الشارع امر او نهي قلنا انه حسن او قبيح وما لم يجيء فيه
شيء من ذلك كالمشتبهات منعنا فيه من التحسين والتقبيح واما حكم سائر اهل العقول بحسن العدل والاحسان
وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك فانما هو باحد المعاني السابقة لا بالمعنى المتنازع فيه فان العدل و
الاحسان من صفات الكمال ملايمان للنفوس موافقان للاغراض لا يمتنع منهما احد والظلم والعدوان
بعكس ذلك فانهما من صفات النقص تنفر منهما الطباع وتفسد بهما الاحوال ويمتنع منهما كل احد
وكذا نقول في كل ما ادعيتم ان العقول تحسنه وتقبحه بالضرورة انه يرجع الى تلك المعاني ولو الى
البعض فكيف اذا رجع الى الكل ونمنع حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع اعني استحقاق المدح والذم و
انما حكم الشارع باستحقاق الثواب والعقاب لتعلق اوامره ونواهيه بما كان من هذا القبيل والذي

يدل على حرمة شيء ذلك ان ابن الحاجب لم يتعلق به في مختصره وانما تعلق به العضد تبعا للمواقف فرد على المختصر
فتبعه من تأخر عنه ضحى انه ناقض نفسه في المواقف كما سيأتي وهذه غفلة له عما ذكره اعتاده عامة ضيق
الحذاق تخلصا من الفضيحة وقد فعل مثل ذلك في مسألة التكليف بما لا يطاق حيث قرر الاقسام
وزعم ان محل النزاع هو الممتنع بالغير دون الممتنع بالذات والتزم لذلك ان اكثر ادلة اصحابه كانت
نصبا للدليل في غير محل النزاع وظنوا انه قد جاء بشيء فاطغاهم ظنهم ولم تعد هذه المتعة عليهم بطائل ورد ذلك
ان الدال ليس على لفظ الحسن والقبح ليحسن التعلق بان لهما معان شتى فلعل المراد بهما غير هذا المعنى كلا بل المدار
على الحكم باستحقاق المدح والذم عبر عنه بلفظ لم لا يصح ونحن نرى ان البديهة حاكمة والوجدان قاض و
العقول متفقة على الحكم باستحقاق الفاعل المدح في بعض الافعال كالعدل والاحسان والذم في
اخرى كالظلم والعدوان وكما يكون لامر او صفة كمال او مصلحة او ملايمة والثاني بالعكس لا ينافي
الحكم بالاستحقاق ما يؤكده فانه برهان عليه على انا نفرق بين حكم العقول وميل الطباع بميل طبع الظالم
الى الظلم بسبب الاعتياد ويستحسنه ويستقبحه عقله وكذا الزاني والشارب ويميل كثير من الطباع
الى الاغتياب والوقيعة ويحكم العقول بقبحه فقد بطل العمل ونحن التعجب بل جنوا على انفسهم من
حيث توجه عليهم ما لم يتوجه على المطلقين فانا نقول لهم ماذا عرض للعقل في الحكم
بالاستحقاق او ليس قد ادرك الكمال والنقص والملايمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة و
التوبيخ والجرح لولا التعامي والتمادي في الغي والعناد فكان قولهم هذا في المثل ان الحمار
ذهب ليستفيد قرنا فآب وليس له اذنان وكيف كان فقد صار محل النزاع بيننا وبينهم
هو الحكم بالاستحقاق فهم يقولون ان العقل لا يدرك ذلك وليس منه في شيء وعلى انا نفرق بين
حكم العقول وميل الطباع بميل طبع الظالم الى الظلم بسبب الاعتياد ويستقبحه مثله وكذا الزاني
والشارب ويميل كثير من الطباع الى الاغتياب والوقيعة ويحكم العقول بقبحه وانما يحسن
ويقبح ان يتبع الشارع امر ونهى فاذا امر بشيء فذلك تحسينه له وحسن الشيء كونه مامورا به
وليس له حسن في نفسه يدركه الشارع او غيره ولا استحقاق واذا نهى عن شيء فذلك

تقبيح

تقبيح وقبحه كونه منهيا عنه وليس له في نفس الامر قبح يدرك وهذا معنى قولهم الحسن والقبح شرعيان ومن هنا تعرف
ان تحسين الشارع وتقبيحه عندهم وحكمه بحسن العقل وقبحه عبارة عن ايجاد حسنه وقبحه بامره ونهيه وهو كما
ترى فان ايجاد الشيء ليس هو عين الحكم به فكانوا على المحصلة التحقيق نافين لحكومة الشرع ايضا وبالجملة
فهم يثبتون للشارع امرا ونهيا بلا داع وسموا هذا الامر والنهي حكما بالحسن والقبح وتحسينا و
تقبيحا بالاسامي دون معانيها اذ ليس هناك حكم ولا حسن ولا قبح واما نحن فنقول ان لله فعال في
حد ذاتها مع قطع النظر عن تكليف الشارع بل في نفس الامر والواقع صفة تقتضي حسنها و
استحقاق فاعلها المدح والثواب او قبحها واستحقاق فاعلها الذم والعقاب اما ذاتية كالاحسان
والعدوان او عرضية كضرب اليتيم للتاديب فاذا ادرك العقل منها تلك الصفة كما يتفق
في بعض الافعال حسن او قبح وحكم بالاستحقاق المذكور كما ندرك بالوجدان ولما لم نعلم
بما عليه الاشياء في نفس الامر لا يخفى عليه خافية كان مدركا لجميع صفات الافعال محسنا تحسينه
الحاصل مقبحا لكل قبيح اصدر في ذلك خطابا بالامر او النهي فكان كل ما حسنه العقل حسنه
الشريعة في نفس الامر او قبح ولا ينعكس ثم ان كل ما حسنه او قبحه كلفنا به امرا او نهيا وان
خفي علينا بعض تلك الدواعي والنواهي وهذا هو التحسين والتقبيح الشرعي عند القوم
كما عرفت ولما ادركه للحسن والقبح الواقعيين فذلك عقلي ايضا ومن هنا قلنا ان الشرعي
تابع للعقلي او يكون المراد بالتبعية ان الشارع لا يكلفنا بما يخالف ما لو اطلع العقل
على صفته لكلفنا به على ذلك النحو وعلى هذا فيصح ان نقول كل شرعي عقلي بمعنى ان كلما
خاطب الشارع منه بحيث لو اطلع عليه العقل لحكم به فقد بان لك انا لا نريد بقولنا
الحسن والقبح عقليان انه لا مدرك لهما الا العقل كما هو عندهم شرعيان لما ذكر عليه بعض
هؤلاء على ما يظهر من بعض المواضع وانما نريد ان العقل مما يدركهما ردا على من
بل قد يلتفت من ذلك ايضا وذلك ان ما سبق على امر الله ونهيه من حكمه بالحسن والقبح
في نفس الامر عقلي كما عرفت فانا نريد بالعقل ما حكم به المدرك من حيث هو مدرك

اما الحكم الشرعي عندهم امره ونهيه وهما عين التحسين والتقبيح والحكم بالاستحقاق ايضا مبني عليه فلم قلتم ان
الاشاعرة يثبتون الحكم الشرعي مع انهم ينكرون تحسينه وتقبيحه في نفس الامر كيف لا والامر بالاستحقاق مبني على
تعليل افعاله تعالى بالاغراض وهو مما ينكرونه اشد انكار دين عون الله عن التكليف وحكمه بالاستحقاق
وكيف كان فالخطب سهل وليس هو محل النزاع بل انما النزاع الذي اقيم الحجاج وعقدت له المباحث
هو ان العقل هل هو ممن يحسن ويقبح اي يحكم بالاستحقاق ام لا وحكم العقل بحسن الاشياء وقبحها
بالمعنى المتنازع فيه وان كان من الضروريات الاولية لانطلاق الالسنة بشكر من يحسن الى الناس و
يلين جانبه ويتجاوز عن سيئاتهم ويقضي حوائجهم ويعود مرضاهم ويرحم صغيرهم ويعطي فقيرهم
ويواسي اقاربه ويصل ارحامه ويسعى في وجوه البر مما يعظم حاجة الناس اليه من حفر الابار وخط
الانهار وبناء القناطر وعمارة الخانات والمساجد ونحو ذلك وخلاصه والثناء عليه في المجامع والمحافل
وبذم من يبغي للناس الغوائل ويتقصدهم بالمساءة ويتكبر ويجلب عليهم المضار ويدل على عوراتهم
وينال من اعراضهم ويمنع الفقراء ويقطع ارحامه ويؤذي اقاربه ويضرب والديه ويسفك
الدماء ويستبيح الفروج ويكلف عبيده ودوابه بما لا يطاق من حمل الاثقال فادحا لا تاق
وتعذيبهم عليها وشتمه وقذفه على رؤس الاشهاد بل وترع الجوارح الحيوانية الاول للموضع
له والمدافعه عنه واهانة الثاني وضربه وقتله وبالجملة فنسبة الاستحسان والاستقباح
بهذا المعنى الى الفطرة كنسبة السماع الى السمع والرؤية الى البصر وادراك الالوان على الظاهر
اليها غير ان اصحابنا لم يقنعوا بذلك جم الشواهد حتى احتجوا بامور منها ان الحسن والقبح
لو لم يكونا عقليين وكانا مقصورين على السمع لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح
منه اظهار المعجز على يد الكاذب ولجاز ان يكون الانبياء كلهم مفترين لظهور المعجز
على ايديهم للاضلال خصوصا وعادته جارية بالاضلال على ما يدعون من خلق الا
ضلال وذلك قاض بانسداد باب النبوة وايضا لو لم يقبح منه شيء لارتفع الوثوق بوعده
ووعيده فتنتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما

يتم

يتم ان كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عادلا فلا بد لذلك من جواب بعض
الفاضلين المتاخرين المعاندين بان اظهار المعجز على يد الكاذب وان لم يكن قبيحا على الله تعالى لو لا يقبح منه
شيء لكن عادة الله جرت بعدم اظهاره الا على يد من كان صادقا فلم ينسد باب المعرفة وان لم نقل با
لقبح العقلي ليبطل بعد قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلوم قبحها من الله تعالى من اهل الحق
انه بنا على اصلهم الفاسد من عدم لزوم فعل في حقه تعالى وعدم وجوب شيء عليه لا يجوز بكون الفعل
بالفعل ما يلغو وجه ثم على الثاني ان افضى به حصول العلم من اعتياده بعد تسليمه كون نفس اظهار
المعجز على يديه صادق اللهجة حتى يكون المكذب بمنزلة من عاشره وعرف صدق لهجته
وذلك لا يفيد القطع بصدقه في دعوى النبوة بل قصاراه غلبة الظن كما في سائر اخبار
اهل الصدق والامانة من الثقات خصوصا اذا كان الخبر من الدعاوى العظام فانه
يقنع بتصديقه بواحد قد صدق في الخبر ولقد كان اهل مكة يدعونه الصادق الامين ويصفون
امانته وصدقه من كل نفيس وهم يصفونه بالفضائل ويتبذلون دمه وكانوا يستحلفونه لعلمهم بانه
ما جرب منها الا الامانة ولو صح ذلك لوجب تصديق كل ثقة في دعوى النبوة اولا
ولم يحتج الى اظهار المعجز الثالث ان ذلك كله ان تم فانما يتم بعد ثبوت العادة وهي لا تتحقق الا
بكثرة فيلزم افحام الاول والانسداد باب معرفة الانبياء فيهم وعادة متعلق باظهار
المعجز على يد الكاذب نقض مخالف للغرض وذلك مما يدركه العقل بناء على تفصيل
المتاخرين فنقول قد عرفت ان النقص في الافعال للحكيم عين القبح العقلي بالمتنازع بل عين
صاحب المواقف واما الطبيعة المخالفة للغرض فان اردت بالغرض غرض الله تعالى في افعاله فمعلوم ان
افعاله عند القوم لا تعلل بالاغراض وان اردت اغراض العباد كما هو الظاهر فمسلم تسليط بذلك
عليهم ومع مصالحهم ولكن لا نسلم ان كل ما يخالف اغراض العباد يجب تنزيه الله عنه كيف
والناس على اختلافهم وجميعهم مطبقون على نسبة ما يحدث من الاسقام والالام والفقر
والجدب والاستيلاء في الاعداء ونحو ذلك الى الله تعالى وان كان عند المعتزلة معللا بالاغراض

والحكم ومنها انهما لو لم يكونا عقليين لم يجب معرفة الله تعالى لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على
معرفة الايجاب فيدور وتفصيل ذلك ان القوم لما انكروا الحسن العقلي قالوا ان حسن المعرفة ووجوبها انما كان بامره
تعالى وايجابه حيث يقول فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه فيتوصل ان معرفة ايجابه موقوفة على معرفته بالضرورة
لمكان الاضافة فيجيء الدور واما نحن فلما راينا النعم ظاهرة ووجدنا العقل حاكما بوجوب شكر المنعم اوجبنا
معرفته لنتمكن من شكره بما يليق اذ لا يعقل شكر من لا يعرف ومنها انهما لو كانا سمعيين لتوقف وجوب الواجبات
على ورود الشرع وفي ذلك افحام الانبياء فان النبي صلعم اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يمتنع
من النظر في المعجزة ويقول لا يجب علي النظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف حتى انظر واما على طريقتنا فانه
يجب علينا النظر دفعا للخوف الضرر المظنون فانه واجب عقلا وللبعض المتاخرين في الاستدلال مسلك آخر
يتعلق في ذلك بما في الكتاب المجيد من الآيات الدالة على الامر بالمعروف كالعدل والاحسان والنهي عن المنكر من
الظلم والاثم والفواحش وما يجري مجرى الامر من التفكر والتدبر والتعقل ونحو ذلك وحاصل الاستدلال بذلك
ان قاعدة التحسين والتقبيح على نفي جهات الحسن والقبح والقول باستواء الافعال في حد ذاتها وان ليس في نفس
الامر ما هو عدل وظلم والنهي ومن المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصيرة ان امثال هذه الخطابات انما ترد
على امور متقررة لدى العقول متمايزة عند العقل ولو كان كما زعموا لكان قوله تعالى قل امر ربي بالقسط
وقوله ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله انما حرم ربي الفواحش والاثم امر ربي بما امر به ولا يأمر بما نهى عنه
وانما حرم ما حرم لكان بل المعنى امر بما هو عدل وفحش وظلم في نفس الامر عند العقل كالشرك بالله وهل
قولهم في ذلك الا بمنزلة ان يقولوا ان الشرك انما كان شركا بنهيه تعالى عنه فلم زاد العدل حسنا و
الفحش والظلم والاثم قبحا عند العقل بامر الله تعالى ونهيه وكذا سائر ما تحسنه العقول وتقبحه وقد
كان من اعلام نبوته صلعم انه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولو كان كما زعموا لذهب الاعلام ولكان
المعنى يأمرهم بما امرهم به وينهاهم عما نهاهم عنه انما المدح والثناء والعلم الدال على النبوة هو
ان ما يأمر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكرا و
كذلك ما يحل تشهد بكونه طيبا وان شئت فانظر الى الاعرابي الذي اسلم من غير اعجاز

وقد قيل

وقد قيل لبعضهم باي شيء اسلمت وماذا رايت منه فقال ما امرني بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل
ليته نهى عنه اباحه وقد ثبت في الكتاب المجيد كثيرا قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي ليت شعري اذا لم تمنع العقول من الظلم وتحظره ولم يكن في نفس الامر مع قطع النظر
عن الشرع ما هو ظلم ولم يكن بين الظلم وغيره فرق فما هذا الظلم تنزه عنه تعالى وتقدس حتى تواترت فيه
الآيات كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
فلا يخاف ظلما ولا هضما الى غير ذلك اتراه يقول انه لا يرتكب ما نهى عنه وهم قد اباحوا عليه كل شيء الا ما عقله
كالجمع بين النقيضين كلا بل الظلم ظلم في نفسه مع قطع النظر عن الشرع تحظره العقول وتمنع منه وهو
الذي حرمه على عباده وتنزه تعالى عنه وذلك كمؤاخذة العبد بما لم يعمل وحرمانه اجر ما عمل
وهو الذي كان داره في كتابه العزيز حيث يقول ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما
ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل على المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب ما عمل وقال وما
كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون يشير الى انه لو اهلكها مع الصلاح لكان ظلما
فان قلت لا ريب ان هذه الاسماء كالعدل والظلم والفاحشة والاثم كانت تقع على المعاني
المعلومة بكل واحد منها واقصى ما في هذه الآيات الدالة على الامر ببعضها والنهي عن بعضها
ليس فيها ان العقول مما تحكم بحسن الاول وقبح الثاني واين هذا من ذاك قلت لا ريب ان وقوع
العدل مثلا انما كان على معنى مستحسن مطلوب ووقوع البواقي على معان مخصوصة حتى
كان تلك الالفاظ اعلاما منصوبة بازاء الحسن والقبح والطلب والحظر حتى كانه تعالى قال ان
الله يأمر بالعدل وينهى عن الفحشاء وقال انه يأمر بهذا الشيء الحسن المطلوب وينهى عن هذا الا
مر القبيح المذموم وبالجملة فليس العدل والظلم والفاحشة والمكروه قبل تعلق الامر والنهي
سواء كما زعم هؤلاء فان قلت ان اردت عند اهل العرف واصحاب العقول بصحة دعوى
حكم العقل ان في الآيات دلالة على ذلك قلت ان الله تعالى امر ونهى وعير وتنزه كما يأمر
بعضنا بعضا بالمعروف وينهى عن المنكر ويقبح وينكر ونتنزه نفوسنا عن المعايب فلا

افاعيله قبل امره ونهيه وانكاره وعتابه بحكايتها عنهم او الاستفهام وانما كان بهذا الاعتبار وهو واضح لا يكاد
يخفى على من خالف التكلم وعرف مقاصدهم اولست اذا رايت انسانا يعيب آخر وينزهه عن شيء كما قالوا واذا
فعلوا فاحشة الى ان قال قل ان الله لا يامر بالفحشاء تقطع بانه ذلك مما يعاتب في نظرها ويحظر ارتكابه
عيبا وعارا بهذا الحكاية كما زعم هؤلاء ابعدهم الله فان قلت فليكن ذلك لكونه صفة نقص او لكونه مفسده
تنفر منها النفوس قلت ان الكلام فيه يدل عليه الجواب او يقتضيه المقام انه تحقق ممنوع كما هو واضح
فان قد تمنع الجائز ان يكون حظر من الشرع السابق فهو قد قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى
عن الفحشاء والمنكر قال ان الله لا يامر في هذه الشريعة بما امر به في الشرايع السالفة وينهى الان عما
نهى عنه من قبل وحينئذ فلا يخرج عن السمع غير خفي على من له ادنى مسكة ان انما ويلزم انه اخبر في نفس الامر
والواقع بما هو عدل في نفس الامر والواقع وكذا النهي واين هذا من قوله واذا فعلوا فاحشة
الآية وهذا ظاهر فلو اذا لم يكن للطبع استحقاق وللمنهي استحقاق ولم يحكم العقل بقبح المساواة ولا
قبح خلف الوعد ولم تكن الافعال معللة بالاغراض كما زعم هؤلاء فما اذا اقول في هذا الانكار
الذي ملأ الكتاب وعلى من توجه قوله ... ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين
امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقوله ام نجعل الذين امنوا و
عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا و
قوله ايحسب الانسان ان يترك سدى وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا وقوله افلا تعقلون افلا تتفكرون في مواطن لا تكاد تحصى وقوله في الفرقان لهم فيها
ما يشاؤن كان على ربك وعدا مسئولا وفيه ضربت تلك الامثال كقوله مثل الذين ينفقون اموالهم
ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم
يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير وقوله ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من
تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فا
حترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون اولى الغرض من هذه الامثلة تنبيه العقول على فطرت
عليهم

عليه من استحقاق الحسن في الحكم به ورفض القبيح ونفيه عنه ثم حتى جعل من لم يتنبه لذلك بمنزلة الاصم الاعمى
فقال صم بكم عمي فهم لا يفقهون واذا تبصرت وجدت كل عتاب في الكتاب المجيد وكل انكار مبنيا على ذلك و
لما رأى القوم ظهور الحق واستداد الطرق نكصوا الى التعلق بشبهة الجبر فبنوا هذه القاعدة العظيمة
على اصل فاسد يحكم الضرورة والوجدان بفساده مع ان الكلام في هذا الاصل مبني عليها فقلبوا الامور
دفاعا عن الضلالة انها بالتشيع وقد رتبوه على وجوه اهمها ما ذكره جماعة من ان فعل العبد لو كان اختياريا
لاحتاج الى مرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح اي الى تعلقه فان كان اختياريا تسلسل والا
فالاضطرار وان جاز وجوده وعدمه فاذا افتقر الى مرجح قلنا هو مع موجبه لما ان يكون
لازم الصدور ام جائزا فان كان لازما فالاضطرار والا فلا بد من مرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى
مرجح بل كان بحيث يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي لا اختياري وان لم يكن اختياريا لم يوصف بحسن ولا قبح اجماعا اما عندنا فظ واما عندكم
فلان الحسن والقبيح من صفات الفعل المتمكن الثالث ما ذكره بعض المتاخرين وهو اخصرها
ان وجب صدور الفعل فلا اختيار والا فلا صدور لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد و
طريق آخر له ايضا جميع ما يتوقف عليه الفعل اذا تحقق فاما ان يلزم الفعل اولا وعلى الاول
يلزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة بل يلزم وقوع الصدور
الترجيح لا لمرجح اذ المفروض انه لم يزد على عدم الصدور وهذه الشبهة وان كانت
في مصادمة الضرورة والوجدان فلا تستاهل جوابا الجامع انها منقوضة بلزوم ذلك في
حقه تعالى حرفا بحرف مع اتفاق المليين على اختياره فما يجاب به هناك فهو لنا على ان قصى
ما في التعلق بشبهة الجبر في هذا الباب عدم اتصاف افعاله بالحسن والقبح وخروج هذه القاعدة
عن كونها مدركا للاحكام الشرعية الفرعية وانت تعلم ان المهم منها والذي هو مطرح الاجله
انما هو في افعال الله جل شانه وبالجملة فهذا ونحوه شبهة مسلمه لا يستلزم عدم حكم
العقل بل اقصى ما فيه عدم جريانه في هذا الصنف من الافعال كما هو واضح لكن حيث انها قد

اعضل على كثير من الناس حتى تعلق بعضهم بالتزام الترجيح بلا مرجح وقال آخرون للاضطرار في العجز عن حل
الشبهة بعد ثبوت الحق بالبينة والاول ظاهر البطلان لمخالفته للوجدان للاول والثاني فاعتراف بالعجز
عن الحل وقد تصدى الاستاذ ادام الله ظله لحلها بالتزام وجوب الصدور عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه الفعل لكن لا بمعنى امتناع الترك ليلزم الاضطرار بل بمعنى انه يفعل البتة بالاختيار وهو قادر
على الترك الا حين الفعل وهذا كما نقطع بان زيدا سيعطي عمرا او يرد على بكر امانته او يبيع متاعه
من خالد اذا كان زيد قد اعد للصدقة مائة وتعرض له عمرو وطالبه بكر بالامانة وهو من اهل الديانة
وقد كان بادر عليه متاعه وهو يحاول بيعه وقد بذل له خالد اضعاف ما يريد وكما في سائر ما يعتاده
الناس في معاشراتهم ومحاوراتهم ومعاملاتهم ومجالساتهم ومصالحاتهم ومكالماتهم وتسليماتهم
كما نقطع اذا رأيت زيدا وقد ورد عليه حبيبه الذي طال تمنيه ان سيحييه وكما في سائر افعالهم
فانك تقطع في جميع عاداتهم بالوقوع عند اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع ولكن مع الاختيار
بحيث ان شاء ولم يفعل وكذلك ان تقطع عند قيام الامارات وتهيئ الاسباب من خراب او
مرض او حرقة او زنى او نحو ذلك وكذا الكلام في الترك كما تقطع بانه لا يفعل ذلك بمشاهدة الكتاب
وبالجملة فلوجوب الفعل ولزوم صدوره من الفاعل معنيان احدهما كون الفعل بحيث يقطع بصدوره
باختيار الفاعل اما العلم عيني او لقيام قرينة تفيد القطع او لجري العادة وهو قد جرى على الترك
وهذا التقسيم يتعلق به التحسين والتقبيح الثاني كون الفعل بحيث لا يستطيع الفاعل تركه
ولا قدرة له عليه وهذا هو الذي لا يتعلق به التحسين والتقبيح فان اريد الاول اما المنع
ولا يستلزم الاضطرار وان اريد الثاني كما هو مقتضى قولهم بحيث لا يمكنه الترك منعناه
لثبوت القدرة وتحقق الاختيار الى حين الصدور ووجوب الفعل عند وجود المرجح وامتناعه
عند عدمه انما هو بالمعنى الاول فان العقل يقطع والوجدان يحكم والعادة تجاري بان القادر
المختار يفعل عند وجود المرجح ولا يفعل عند عدمه ولكن بحيث اذا شاء في الاول ترك وفي
الثاني فعل لا ان وجود المرجح يكون سالبا للقدرة على الترك وعدمه سالبا للقدرة على

الفعل

الفعل او ليست اذا كان عندك سم قاتل وليس هناك ما يرجح لك تناوله تجد من نفسك انك قادر على ان تمد يدك اليه وتضعه
في فيك ثم تبتلعه كما هو بديهي وكذا الكلام في الترك عند وجود المرجح ولا يختلف الحال سواء كان المرجح من فعل الغير او من
فعله لا باعتبار القدرة والاختيار الى حين الفعل وما اشتهر في الحل واعتمد عليه العلامة من ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يؤكده وانما يلزم الجبر لو كان الوجوب لا عن قدرة واختيار ان اريد به ذلك والا لم يدفع السؤال
فان الفاعل اذا سلب القدرة والاختيار قبل الفعل في او بعد الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة التامة كما
صرح به دعوى سلب القدرة قبل الفعل مخالف للوجدان فانا نجده قادرا بحيث ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل الى حين الصدور وكفاك شاهدا مثبتا على الاختيار ما شهدت به نطاق الكتاب المجيد وتواترت به السنة
المتفرقة التي لا تقبل التأويل من الوعد والوعيد والترغيب والتهديد وانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها و
ما دل على طلب المسارعة الى الطاعات والمنافسة فيها وعلى اعتراف الكفار بما يوجب العذاب وطلب الرجوع
للتدارك وما يوجب الملامة على العصاة يوم القيمة كقوله تعالى كيف تكفرون وكقوله الم يأتكم نذير و
اعترافهم بصدور الافعال عن انفسهم كقولهم انا ظلمنا انفسنا واطعنا سادتنا الى غير ذلك
قال الى انا لم يكن هناك استحقاق للاختيار فاين اذا وصفه نفسه بالعفو والرحمة والمغفرة وهل
يكون العفو الا عن استحقاق وقد سألت الوالد المؤيد ابقاه الله تعالى مرة عن هذا الاشكال وكان في حاجة فما
لبث ان جاءني بجواب الاستاذ مهذبا ومن هذا الجواب يخرج الجواب عن سؤال الارادة وهو ان الفعل
الاختياري ما يقع بارادة فانها من فعل ايضا تسلسل وان كانت من فعل الغير جاء الاضطرار و
هو طريق آخر خاص لشبهة الجبر والحل تارة بالتزام الشق الاول ولا تسلسل لان المختار من فعل
بالارادة لا انه كان ارادته تابعة بالارادة والوجدان شاهد صدق فانا لا نفعل الا بارادة ونريد بلا
ارادة اخرى بالتزام الثاني كما عليه الاكثر بل ربما حكى الاجماع ولا اضطرار لانما بعد تحققها لا تسلب
اختياره وقدرته بل ما زال مختارا قادرا على الترك الى حين صدور الفعل والحاصل ان قصارى ما
ثبت ان الفاعل المختار لا يفعل فعلا اختياريا حتى يثبت له المرجح وتحقق الارادة سواء
كان منه او من غيره وكما ان كان ما به الترجيح مطابقا للواقع او مخالفا اما انهما اذا وجد كلاهما

القدرة والاختيار مجرد دعوى كما مرّ في ابطال ما يخالف الوجدان بل اذا وجد فعل وهو على اختياره وقدرته
واستطاعته والتلازم الواقع بين وجود داعيهما ووجود الفعل لا يقدح في الاختيار ولكن هذا التلازم
مع كون الارادة من فعل غير العبد كالامر واسطة بين الامرين للجبر كما يتوهم من حال الارادة والتفويض كما يقتضيه
استمرار القدرة والاختيار وهذا من اوضح ما يقع في بيان ذلك وتمام القول بعد ذلك مر في آخر باب الكتاب
ثم الحق في الارادة انها لا تبلغ الى الاضطرار الذي يقع به العذر وذلك لان اصل الارادة الذي هو
انبعاث الشوق الى الفعل عند تخيل الداعي الذي هو الملايم او المنافي وان كان يجري بغتة شاء او ابى
من حيث انه من آثار القوى الخالقية كالقوة الغضبية والشهوية ونحوهما ثم يتزايد شيئا فشيئا كونه الى ان
يصل الى العزم لكن الارادة ليست مجرد الشوق وانما هي ذلك العزم الذي يكون اختياريا وهو ممكن
ان يدفع او يدافع بما هو مقرر في علم الاخلاق اما عند حدوث الشوق فلا يقع العزم وبعد وقوعه
فيزول بالمزاولة وكيف كان فمن يقول بالاضطرار لا يقول ان الله يجازي وتم محمله يخلق في النفس
ابتداء على ما يريد ما ذكرنا كون هذا من آثار ما جبل عليه الانسان والذي يؤيده ما قلنا انه ما اثر فعل الشجاع ثم الكرم والجبن و
البخل في ارادة آثارها من الاقدام والبذل والفرار والمنع اشد حتى انه او اشد يبقى في العزم ومع ذلك قد يزداد
حتى يقف الشجاع عن التهور والكريم عن العطاء والجبان عن الفرار والبخيل عن المنع وعلى هذا النمط يجري الكلام في حق
الواجب تعالى وتقدس فانه ما شاء ليفعل فعلا الا وهو في نفس الامر اصلح بحكم الحكمة البالغة وهو المرجح ومن هنا كان علمه في
الامر عين قدرته وتلك ارادته فانها عبارة عن العلم بالاصلح وههنا يظهر لك ان التلازم بين الفعل والارادة
ينافي القدرة والاختيار خصوصا على ما يذهب اليه الخصم من زيادة الارادة وقدمها فانها كما تكون ناشئة من علمه كان
ارادة العبد كذلك فلو اقتضى التلازم سلب الاختيار في العبد لاقتضى في الواجب وهو الكفر الصراح ولما علم رجعتنا
فلا علمه تعالى انما عبارة عن كون الاشياء منكشفة له غير خفية عليه كما ان ارادته عبارة عن ان كون هذا الفعل
اصلح وهذا لا يخرج مقولة الفعل الاختياري بل هو امر اعتباري من مقتضيات الذات الواجب لوازمها فان
الاشياء منكشفة له البتة على ما هي عليه في نفس الامر وليس هو بحيث ان تعلقت به المشيئة وقع والا لم يقع كما هو
في الافعال الاختيارية بل هو عالم البتة ومتى علم بالاصلح فعل البتة لكن الحكمة حسب ما يتعلق به الصلاح من الوقت

والمكان

والمكان والهيئة وغير ذلك من الصفات كان المختار منا يفعل على نحو ما تعلقت به الارادة وههنا سؤال
يتبادر في غيرها اطرحها انه اذا كان الامر للفعل الذي هو الاصلح فلم خلق في الانسان هاتين القوتين العظيمتين الغضبية و
الشهوية وهما منشأ المعاصي الشاغل اذا علم ان الطالح وان كان قادرا على الطاعة سيختار المعصية فلم
خلقه واي صلاح له في خلقه وهل يترتب عليه الا العقاب والجواب عن الاول انه انما خلقهما فيه لقوام النوع و
استقامة النظام فمن صرفهما في المعصية كالجوارح انما خلقها للذكر والطاعات وهو يصرفها في المعاصي مع
ما في ذلك من الابتلاء وليتحقق بذلك على السيئة الكراهة التي لا انقطاع لها حتى انه ربما فاق الملائكة المقربين
فان ذلك لطفا واي صلاح جاء من اللطف وعن الثاني ان الغرض والحكمة في الخلق التعريض للثواب
وذلك متحقق في الكل على ان الحكمة اقتضت ان يكون التكليف على وجه الابتلاء ولا ريب ان وجود العصاة
والكفرة في الناس تجري عليهم نعم الله جل شأنه كفرهم بل اعظم من اجود طرق الابتلاء لاهل الاختبار ثبات اهل
جريان نعم الله تعالى مع العصيان والكفر وينكشف الثبات في الطاعات ان هذا هو الاخلاص في العبادة الذين خلقوا
للعلم وما يحسن انقيادا بذلك لا الجزاء الاعظم الجنات وما فيها سواه وبالجملة وجود اهل الطاعات والمعاصي
والمؤمنين والكفرة كوجود اهل الفقر والغناء والصحة والسقم والعلم والجهل ونحو ذلك في توقف الاحكام
عليه على ان عذاب الطالح ان كان منقطعا فلا ريب ان خلوده في الجنة يجعل انقطاع العذاب ارجح فكان
ايجاده صلاحا لزيادة البقاء في الجنة بعد انقطاعها ما يقابلها من الاقامة السابقة في النار وما لا يتناهى و
ان كان دائما ونعوذ بالله فلو لم يكن الا مصالح عبادة المؤمنين وما يترتب على ذلك من الابتلاء
لكفى فان اكثر انواع الاذى الواصلة اليهم من شتم او ضرب واهانة وقتل واخافة ونحو ذلك انما تصدر
عنهم وذلك اشد على المؤمنين من الابتلاء بما سواه من الاوجاع ونحوها وفيه يكون الابتلاء
الاعظم ويكون القابض على دينه كالقابض على الجمر وليست النفوس الكافرة المتكبرة لنعم الله باكرم على
الله من السباع والهوام وسائر ما خلق للابتلاء مما كان الغرض من خلقه مصالح
العباد ثم بعد ظهور المصلحة في الخلق فالذي يسوغ عذابه قدرته واختياره وبعثة الرسل الى
مثله لئلا يكون له على الله حجة والواجب الفعال لما نظرنا في الدعوة الثانية اعني دعوى ما ذكرنا من حكم

الشرع لحكم العقل وكان ذلك مخالفا لمقتضى النظر لان مخالفته لحكم العقل اما لعدم اصابة الواقع وذلك محال
او لتجويز خطاء العقل والمفروض انه قاطع اذ الكلام انما يقطع فيه بالحسن او القبح او لان يبين ان ما يحكم
به الشرع مغاير لما يحكم به العقل والحكم باحد المتغايرين لا يستلزم الحكم بالآخر وان كان الحاكم واحدا الآن يدل
دليل على التلازم كافيا فكيف وقد قام على العدم فكان هذا في التحقيق وجه النظر ايضا لكنه اعرض عنه
وعدل الى الوجوه الدالة على العدم لان قصارى الامر التمسك بالاصل ونحن نقول هنا مقدمات
متى سلمت لزم الاعتراف بالثانية بديهة الاولى الضرورية التي تقدم اثباتها وهي حكم العقل بالحسن
والقبح الثانية ان كلما حسنه العقل او قبحه فهو عند الشرع حسن او قبيح لما مر من قطع العقل
فاجابة الشرع واتهام العقل بالخطاء في الضروري ربما يفضي الى انقطاعه في العقائد الواجبة من اثبات
الصانع فانها من الفطريات وليس لاحد ان يعترف بالاولى ويمنع الثانية حتى الاشعري المنكر لتعليل
افعاله تعالى بالاغراض لان ادراكه لحسن الشيء او قبحه وعلمه به ليس من مقولة الافعال حتى يجري
احكامها على التحسين والتقبيح للداعي بل من مقولة الصفات اذ كان الله عالما بذلك فلا بد وان
يصيب الواقع فلا وجه لتوهم بعضهم من ان له ان يلتزم الاولى ويمنع الثانية وكان نزاع في تحسين
الشارع ثوابه وعقابه فان الاشعري ما يجري ذلك بناء على التعليل لكنا انما نعني بالحسن
والقبح هنا ما يدركه العقل الثالثة ان كلما حسنه الشارع او قبحه وعلم بحسنه او قبحه كان بحيث يامر
به او ينهى عنه والا لكان بحيث يجب تركه اللازم الواجب لشكر المنعم ورد الوديعة
وفعل القبيح المحض كقتل النفوس ونهب الاموال وذلك على تقدير محال الرابعة ان
كلما كان بهذه الحيثية فقد كلف به فامر به او نهى عنه لاقتضاء الحكمة في ابداع هذا الصنع
العظيم الشان الذي خلق لاجله السموات والارض وما بينهما وصرف فيما سواهم من العوالم
سلطان العقل التكليف على انه لا نزاع فيه لمسلم فاذا لم يكلف بما يقطع العقول بوجوبه
وحسنه وحظره وقبحه ويرد عليه استقامة النظام فبهذا الخامسة ان كل فاعل للمامور
به مستحق للثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه مستحق للعقاب وهذه المقدمة
اجماعية

بسم الله

اجماعية لا نزاع فيها وبعد ثبوت هذه المقدمات ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه مستحق الثواب او العقاب
بديهة اذ هو نتيجة تسليمها وهو مضمون الدعوى الثانية وطريق اخر اخصر من هذا يشير
اليه المصنف وهو ان الواجب العقلي ما يكون تاركه مذموما معاقبا عند ارباب الحكمة واهل العقول
وكل ما كان عند الله كذلك فهو مستحق عنده العقاب فقد ظهر التلازم بين الايجاب العقلي والوجوب
الشرعي هذا وربما ادعى اتحاد المحكوم به فيهما فان العقل كما يحكم باستحقاق المدح والذم
يحكم باستحقاق الثواب والعقاب بحسب الامر والعمل وكما ان الشرع كما يحكم باستحقاق الثواب
والعقاب كذلك يحكم باستحقاق المدح والذم وماذا الا يمدح اهل الطاعات ويشكرهم ويذم اهل
المعاصي وينتقصهم وفيه نظر الاول ان قوله تعالى الخ اول ما فيه ان المراد بالتعذيب
على ما يقتضيه السوق الاخذ العاجل وانزال العذاب في الدنيا كانزال بعاد وثمود وقوم
لوط واصحاب الايكة والفرعون سلمنا ولكن ذلك فيما لا يقطع العقل بوجوبه او حظره
واما ما تبين لديها وجوبه او حظره فعليه العقاب بعث ام لم يبعث لبلوغه في الظهور الى مرتبة
لا يبلغ اليها الانذار فكانت الاية مخصوصة بما ذكر وكيف لا تكون مخصوصة واعم ما فيها العموم و
دليل العقل الدال على التلازم خاص ينص على كل جزئي جزئي والخاص يحكم على العام سلمناه
ولكن المنفي انما هو وقوع العذاب لا الاستحقاق والحكم الشرعي انما هو الثاني لا الاول وقول الخصم
لا يتصور وجوب شرعي مثلا عند الجزم الخ يدفعه ان الايجاب هو الطلب على سبيل الحتم
سواء جزم المكلف بالعقاب على الترك او اجازه او قطع بالعفو لما عرف من عادته في الحلم
او لامر آخر كالاخبار بعدم التعذيب للامة ونحو ذلك وبالجملة فلا مدخل لاعتقاد
المكلف في تحقق ماهية الوجوب وبذلك يندفع ما ذكره الخصم ان انتفاء التعذيب يقتضي
اباحته للفعل والترك فلا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة واي باس
في ان يقول هذا واجب لا يجوز تركه وذاك حرام لا يجوز فعله وتارك الاول
وفاعل الثاني مستحق العقاب لكني كتبت على نفسي ان لا اعاقب الا بعد الاعذار

والانذار ولا اكتفى بواحدة دون اخرى فكان حاصل ما اجاب به المصنف انه لا ابد وان الله تعالى نفى
الوجوب الشرعي قبل البعثة صريحا لكنها دلّت على نفي لازمه وهو تجويز العقاب على تركه وحاصل
الدفع خص للمنع كون نفي العقاب لازما انما اللازم لاعتقاد الوجوب الحكم باستحقاق العقاب
على الترك وان قطع بعدمه العارض ولهذا لما اخر العقاب الى يوم القيمة والى تحديد العقاب
بحد من الاباحة بعد ثبوت الوجوب والحرمة فان قلت لو كان غير واحد بعد واحد الله الا
يكون المراد بالتعريف ان يقودهم الى الصلاح ويذودهم عن الفساد بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واقامة الحدود ويكون وجها آخر في الجواب وهو الرابع ان الصفح عن اهل الفترة لعدم تأكيد البيان
بترادف السمع والعقل لما كتب على نفسه من الرحمة ان لا يعاقب الا بعد الاعذار والانذار لا ينافي الحكم
باستحقاق العقاب بمجرد حكم العقل باستحقاق الذم ثم نقول بعد هذا كله قصارى ما في
هذه الاربعة دعوى العموم ويعارضها دليل العقل الدال على الملازمة الثابتة بالمقدمات الحسية فيحكم
خصوصها في باب التخصيص واذا خصصنا المتواتر من كتاب او سنة بخبر الواحد بعد غلبة الظن با
لتخصيص انا نمنع من تخصيصه بالقاطع ان اقام عذر اهل الفترة واشباههم فيما قطعت
العقول من الاحكام الفرعية وحكم بتوقف التكليف بها على البعثة فما كان ليعذرهم فيما يستقل
به من الاحكام الاصولية كمعرفة عز وجل ومن زعم ان الناس لا يكلفون بها الا بعدها انى اذا
العقل حجة من داخل ولعل قوات الحجج السمعية الا به فكيف يعرض عنه فيما قطع به بديهة او كسبا
وما جاء في بعض الاخبار من تكليف بعض الناس يوم الحشر فالظاهر اختصاصه بضعفة العقول
من البله والصبيان ومن لا يستطيع سبيلا الى تعرف الشرايع والمشتغل عن تحمل الاديان يبتكون
فتؤجج لهم نار ويؤمرون بدخولها ويرد ذلك الى اختيارهم فمن اطاع وسلم ووطن نفسه على
امتثال الامر الله ادخله الجنة وكان ذلك له جزاء ومن ابى ادخله النار ولكان العصيان وليس ذلك
لاهل البصائر الناقد من اهل الشرك وعبدة الاصنام وهم يرون اهل الملل وحملة الاديان ويقدرون
على الوصول الى القسيسين والرهبان فان الاصل لا تخلو من حجة وليس معنى الفترة انعدام الحجة

بل

بل الفتور في ظهورها ولهم يجب السؤال والتعرف وبذل الجهد والوسع والجد والاجتهاد في تطلب
محض الحق وما فيه السلامة ودفع الضرر المظنون والاخذ بالحايطة الا انسط العذر لسائر الجهال الاديان
الباطلة والمذاهب الفاسدة بل لم يجب الاخذ بما اوجبته العقول حين الفترة لم يجب النظر في الآيات
بعد البعثة اقتضاه بعد تسليم قاعدة التحسين ارتكاب ما تقبحه العقول فما بال العقاب والتخليد
في النار لولا ان كل ما اوجبه العقل يوجبه الله تعالى واما قولهم صلوات الله عليهم كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي فاقتضاه العموم وهو مخصوص بما دل على الملازمة من الدليل العقلي
الثالث ما عليه اصحابنا والمعتزلة ان اللطف ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن
المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الى الالجاء وذلك كارسال الرسل وانزال الكتب واظهار
المعجز واقامة الحجج واما ما لا يمكن بدونه فلا يكون من اللطف وذلك كالقدرة وخلق الآلات وقد اختلف
فيه الاشاعرة والعدلية فالاشاعرة حيث لم يوجبوا على الله شيئا لم يوجبوه واما العدلية فقد
اوجبوه عليه جريا على قانون الحكمة محتجين بان الاخلال به نقض الغرض ومثلوه بمن اراد حضور
شخص الى مائدته وهو يعلم انه لا يحضر الا بارسال رسول او انفاذ رقعة او تلطف في مقال
ولم يكن عليه في شيء من ذلك مشقة ولا غضاضة فانه يجب عليه فعل ذلك لانتقاض غرضه
بدونه والاخلال به غير حكيم وكذلك الله جل شانه لما كان مريدا لطاعة العبد كارها لمعصيته فاذا علم
انه لا يختار الطاعة الا بفعل يفعله فيه او في غيره ولا مشقة ولا غضاضة لزمه ذلك بمقتضى الحكمة
والاخلال به قبيح ولا ريب ان تكليف العبد بما يجب عليه ويمتنع ومخاطبته به وان كان مما يستقل
به عقله مما يقربه الى الطاعة ويحمله عليها ويحذره من عطفه فيكون واجبا واذا ثبت وجوب التكليف
امتنع العقاب بدونه لقبحه فبطل دعوى الملازمة بين الايجاب العقلي وترتيب العقاب الذي
هو عبارة عن الايجاب الشرعي او الملازم من لوازمه ونحن نقول اللطف ضربان واجب وهو
ما لا تقوم الحجة الا به ويقبح التعذيب بدونه وما زاد على ما يتحقق به الاختيار وهو فضل او زيادة
احسان وهو ما تقوم الحجة بدونه ولا يقبح التعذيب مع عدمه وذلك كبيان ما تستقل الادلة به

العقول او ما نبيي من قبل فكرا وبيانه وارداف الادلة له علية فضل ولو كان كل لطف واجبا كما هو ظاهر
الاكثر من لم تتم لله على احد حجة اذ لا ريب انه لو ارسل الانبياء ملوكا او ارسل الى كل قوم نبيا من اجلائهم
واهل الثروة والعدة منهم وجاء الى كل رئيس بحجة واعطى كل واحد رجل ما يتمناه واحيا له اعزته
وانطق له بعض العجم واحيا لهم بعض الاموات يخبرونهم بما عاينوه في عالم البرزخ او عاجل كل عاص
للنبي او منكر للصانع بما يكون عبرة لكان فعل بذلك اقرب الى الطاعات وادعى الى الانقياد وابعد عن
المعاصي فكان ما اهمل من الالطاف الواجبة اكثر مما فعل وقد تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة لو صح ذلك
لامتنع ما جرت به عادة الله تعالى من التكليف على وجه الابتلاء بل ذلك كله الطاف زائدة يتفضل
بها على من يشاء من عباده حسب ما تقتضيه المصلحة وتقضي به الحكمة كما تفضل على ابراهيم الخليل
وكما يتفضل على كثير من الناس بان نشأ بين اهل الصلاح والتقوى وطلبة العلم كيف وفي الطاعة
العامة من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقص العبر والتهديد على المعاصي
واقامة الحجج وتغير الاحوال وموت الامثال الى غير ذلك مما لا يحصى ما يبعث على الواجب ويحمل على
التكليف فيما يستقل به العقل لطف ان اراد اللطف الواجب منعنا الصغرى لما عرفت من انه
وان اراد المطلق سلمناها ومنعنا الكبرى القائلة بان العقاب بدون مطلق اللطف قبيح وانما
يقبح بدون الواجب فان قلت تعريفهم للطف بما ليس له حظ في التمكين يقتضي ان ما ضربته مثالا
للواجب ليس من اللطف فان التمكن من الامتثال كما يتوقف على القدرة والالة كذلك يتوقف على العلم
بالمراد وكل ما لا يستقل به العقل من التكليف فهو من هذا القبيل فكان له حظ في التمكين فلا يكون
بيانه من اللطف في شيء ويتعين ان يكون المراد به بيان ما يستقل به العقل قلت لم يريدوا بهذا القيد
اخراج ما يتحقق به الاختيار من القدرة والالات والاخر الذي سيلوح بما مثلنا في ذلك انهم
قسموه ثلثة اقسام وقالوا ان اللطف اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد والثاني اما ان يكون
لطفا للفعل نفسه او لفعل غيره ومثلوا للاول بارسال الرسل وخلق المعجز ونصب الادلة وللثاني بمتابعة
الرسل والائمة والاقتداء بهم والنظر في ادلتهم وللثالث بتبليغ الرسالة واداء الشرعيات

عليه

دليل على عدم الملازمة

عليه في الاول لطف وفي الثاني ان يعرف للفاعل بذل المال وان يوجبه عليه وفي الثالث يوجبه عليه
وان يحمل ذلك الغير في القيام ببذل اللطف مصلحة وفائدة فان تكليفنا بمصلحة غيره قبيح و
علل واما على هذا الاخير يلزم نقض الغرض وايضا العقل يحكم بان هذا عدوان ورجوع الى
الاستدلال بطريق العقل على نفي الملازمة بين حكم العقل وترتيب العقاب وحاصله ان الاتفاق
في الدين مطلوب للشارع فان الغرض من الخلق وانكاره هو نفس العبادة والتدين بدين الله
لما كان مطلوبا من كل احد كان الاتفاق فيه مطلوبا بالشرع ورد بعض الاحكام الى العقول المختلفة
مفض الى الاختلاف في الاحكام والاختلاف الناس في التدين فكان نقضا للغرض وهو قبيح وفيه ان
هذا انما يتم فيما لم يقطع به العقل من الاحكام او قطع ولكن بطريق الكسب والاستدلال المفضي
الى الاختلاف غالبا اما اذا قطع بطريق الضرورة فلا لاستحالة اختلاف العقول في ضروريات
العقل والا فليس بضروري لديه واتفاقهم مع شدة اختلافهم ادل على مطابقة ما اتفقوا فيه قع
والحق ان دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ان كانت كلية على الاطلاق بحيث يتناول
ما حكم به العقل بالاستدلال ايضا كما هو ظاهر اطلاقهم توجه ما ذكره الخصم من تجدد بعض الاحكام
الى ما يختلف فيه العقول من الادراك عن قانون الحكمة لمخالفته للغرض الملزم لكن الخصم لم يدع السلب
الكلي اي لا شيء من حكم العقل بمستلزم حكم الشرع كما تنطق به وجوه النظر لو تمت بل الايجاب
قوله اولا لكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بما
نظر وتامل فلم يدفع ذلك الاعتراض وان كانت مخصوصة بما حكم بضرورة بناء على ان المراد ما حكم
به العقل في حد ذاته من دون حاجة الى مراعاة استدلال لم يتوجه هذا السؤال فان قلت
رد الاحكام الشرعية الى الامور المختلفة ليس بعزيز في الشريعة اليس قد جعل اخبار الاحاد
مدركا للاحكام مع ما فيها من الاختلاف الشديد قلت لم يجعلها مدركا حتى ضبط قوانين
التخلص من الاختلاف حسب ما هو مسطور في باب التعادل والتراجيح على ان الخطاب هو
الطريق الاصلي الموصل الى مراد الشارع غاية ما هناك انه عرض له هذا الاختلاف ثم انا لم نفرض

اليها ونأخذ بها الا بالقاطع والشأن في قيامه هاهنا ثم التحقيق ان الذي يستلزم الحكم الشرعي انما
هو الحكم العقلي الضروري فانه هو الذي يستحيل مخالفته للواقع فيستكشف به حكم الشارع قطعا
واما الكسبي فلا ملازمة بينه وبين الواقع فكيف يتحقق الملازمة بينه وبين حكم الشارع مع ان العلم
به فرع القطع بالمطابقة للواقع فان قلت اذا قطعت بحكم ولو بالاستدلال امتنع لديك مخالفته
للواقع والا فلست بقاطع ومتى قطعت بالمطابقة قطعت بحكم الشارع لاستحالة المخالفة للواقع
قلت ليس الكلام في خصوصيات كل قطع قطع وانما الكلام في تقرير هذه الضابطة والحوالة كلما
قطع العقل بحكم علم ان الشارع حاكم به ومن البين توقف هذه الملازمة على الملازمة بين قطع
العقل ومطابقته ما قطع به للواقع وهي ممنوعة بديهة والا لزم اجتماع المتناقضات لثبوت قطع
بعض العقول بشيء وقطع بعض آخر بنقيضه وبالجملة فانت اذا قطعت وان كنت لا تجيز ان يكون
الامر على خلاف ذلك في الواقع لكنك تجيز على عقلك ان يخطئ فيما قطع به ولم يجز مخالفة الواقع
فكيف تستبيح مع ذلك ان تجعله طريقا الى الشارع فان قلت اذا اكتفيت في المعارف الواجبة
التي يجب فيها مطابقة الواقع بالاستدلال وكذا في اثبات مدارك الاحكام كحجية الاجماع وخبر
الواحد كان اقصى ما هناك تحصيل القطع بالاستدلال فما لك لا تكتفي في اثبات الحسن والقبح بذلك
واقصى ما هناك اثبات مدرك لحكم خاص من الاحكام الشرعية وهل هي بعد القطع من طرائق قلت
اقصى مبالغ التكليف في الاعتقاد وغيره القطع ولو كلفنا بما وراء ذلك لكان تكليفنا بما لا يطاق
وليس البحث في ذلك انما الكلام في احداث مدرك للاحكام الشرعية لم تدع الضرورة اليه ولم يرد
من جانب الشرع ما يدل عليه فلا بد ان يكون مفضيا الى الواقع وذلك لان اثبات الاحكام الشرعية
لا يكون الا بما قرره الشارع دليلا وجعله مدركا او يقطع بان الشارع في نفس الامر حاكم بعين
ذلك الحكم ولم يثبت جعل مثل هذا الحكم العقلي مدركا انما الكلام في اثباته ولا يتيسر القطع بان الشارع
حاكم في نفس الامر بذلك الا اذا كان حكم العقل ضروريا لاستحالة مخالفته للواقع واما
الاجماع فمن يعتمد على اثباته على السمع من كتاب او سنة فذلك هو الطريق الشرعي في جعله

صدد كل الاحكام ومن يعتمد في حجيته على الكشف فما بعد الكشف والمعاينة من مطلب اذ الفرض
بلوغه الى الواقع المفروض في تحصيل الاجماع هو القطع بحكم وهذا بخلاف ما نحن فيه فان اقصاه
القطع بحكم العقل وهو لا يستلزم حكم الشارع الا بواسطة القطع بمطابقته للواقع وهو في حيز
المنع لما نرى من قطع الاثنين بالمتناقضين ونعلم ان الواقع لا يختلف وعسى ان تقول ان
مرجع التحسين والتقبيح الى وجدان العقل وكل ما يرجع الى الوجدان لا يحتاج الى الاستدلال ويكون
بديهيا لا تختلف فيه العقول خصوصا اذا كان الحسن والقبح ذاتيين فنقول لا ارتياب في ذلك ولكن
ان كلا من الذاتي والعرضي قد يكون بديهيا كما في العدل والظلم والكذب في الدفاع عن النفوس
المحرمة والصدق عليها وقد يكون نظريا يحتاج في ادراكه الى تروّ وربما لا يبلغ الى القطع الا
بعد التروي البالغ بل اقصاه الظن بل ربما لا يخرج عن دائرة الشك كما في الكذب في الدفاع
عن قليل من المال والصدق عليه وربما اشتبه الامر بجريان العادة فلا يدري ان حسنه او قبحه
لنفسه او لجريان العادة وكيف كان فالذي يستلزم الحكم الشرعي انما هو ما لا تختلف فيه العقول
وليس الا البديهي الذي يقطع به بمجرد الملاحظة فان قلت اوما يكفيك في اطلاق الملازمة اجماع
الامامية فان هذا التفصيل الذي ذهبت اليه لا يعرف لاحد قلت دعوى الاجماع على العموم في حيز
المنع وليست هذه المسألة اعني دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من المسائل التي ذكرها
اهل الاستدلال ليعرض فيها الوفاق والخلاف على ان من تعرض لها كالشيخ فظاهر كلامه
على ما سيأتي في اخر هذا البحث قبل الا في ضمن الاباحة العقلية هو ما نقل بل ظاهره وقوع
الخلاف من غير المحصلين وكأنه يريد اهل الحديث ثم اتفاق المتكلمين منا ليس مما يكشف عن
مقالة المعصوم كيف والمعلوم من طريقتهم المنع من الاستدلال بالعقل في الاحكام الشرعية
والاخبار في ذلك مستفيضة فان قلت اذا جاز عروض الحسن للقبيح والقبح للحسن فانى لك ان تكون
ما حكمت بحسنه او قبحه وان كان ضروريا قد عرض له ما غيره عما هو عليه وقد خفي عليك واطلع
عليه من لا يخفى عليه خافية قلت نعم ان العقل يحكم بداهة بقبح كشف الرؤوس في شدة

شدة الحر والبرد والمطر والريح على الوحش ويترك الاشهاد ولولا ان الله جل شانه ندب اليه او امر لم اقدم
عليه بمقدمة لعابة الناس وسخروا رايه وقالوا انه مجنون وكذا الهرولة ورمي الجمار وامرار الموسى
على راس الاقرع ولا ريب في اشتمالها على اطراف حكم وخفاء وجه الحسن على العقول في التكاليف غير عزيز
كالبدأة بظاهر الذراع وباطنه في الوضوء والنهي عن السرف استعمال الماء ولو على شاطئ البحر وطلب التيمم
العلم بعدم الماء ونحو ذلك فكيف يصح بعد هذا كله حديث الملازمة قلت كلامنا فيما كان يدرك فيه الحسن
او القبح مقطوعا بعدم عروض المخالف كالعدل والظلم وانقاذ النفوس المحترمة واتلافها الا ما كان
مظنة للعروض فانه لا يكشف وهذا كما احتج بعضهم في التعويل على الخبر الضعيف في المندوب بانه
مرجو النفع مامون الضرر فيكون حسنا ويتوجه عليه ان فيه مظنة التشريع وبالجملة فالقطع بما
هو عليه حين القطع وبتقبيح العقل لما ذكر في المناسك بعد ثبوت الداعي ولا سيما مثل هذا الداعي
ممنوع واي حكمة ابلغ من الابتلاء بالتسوية بين الشريف والوضيع والملك والسوقة في الاتيان
اليه من كل فج عميق عراة حفاة شعثا غبرا متضرعين بالخضوع والخشوع والاستكانة نبذوا
الملاذ والنساء والطيب ورا ظهورهم وفارقوا الاهل والاولاد والديار يضجون بالتوبة ملبين
بالاجابة ليتذكروا مآلهم الى ما صائرون يوم القيمة وكذا الحال في تلك الاعمال وان كان مما ينكر بالنظر
الاولى اذا تاملته وجدته على جانب من الحسن تقتضيه الحكمة ويحكم به العقل فتامله فهذا الخبر في
نادر الخ اقول تظهر الفائدة في مقامات الاول احكام اهل الفترة والثاني اهل البلاد النائية عن بلاد
الاسلام وهم اكثر من ان يحصوا الثالث خدم اهل الكفر الممتحنين بالاعمال وان قربوا من بلاد الاسلام
الرابع من بعدت به الشقة عن العلماء او حيل بينه وبينهم من لزمه العمل على فور وان كان مجتهدا او هو
لا يقدر على السؤال ومراجعة الادلة وان علم ان هنا ادلة في الجملة السادس من اذا جاء النص معارضا
لحكم العقل فانه من يثبت هذا الاصل يؤول النص او يعده في المتشابهات وان كان من الشيعي نحو
من السنة المتواترة او يرده ان كان من غيره ومن ينفيه يأخذ بالنص وان كان في اخبار الاحاد فبعد
هذا من ندور   الرابع ما رواه الكليني الخ محل الشاهد من هذا الخبر قوله ويكون جميع اعماله بدلالته

اليه

اليه وذلك انه حكم بتوقف الايمان وقبول الاعمال واستحقاق الثواب على كون جميع الاعمال بدلالة
ولي الله ولا ريب ان من صدر بعض اعماله عن مجرد حكم العقل لا يكون عمله ذلك عن دلالة ولي الله
فلا يكون جميع اعماله عن الدلالة وكان قوله ع اليه على التضمين اي منضما اليه وانت تعلم انه لا يريد
جميع افعاله حتى مقادير حركاته وسكناته وعداد انفاسه وكيفيات حديثه ومحاوراته لبداهة
احكام هذه الافعال واضرابها فلا يحتاج فيها الى الرجوع ولا يقع في مثلها التشريع ولا يدور
عليها الايمان واغاير بها ما يحتاج الى التوقيف والرجوع الى باب الشريعة من العبادات والمعاملات
ولا ريب ان ما قطعت العقول بحسنه او قبحه كبر الوالدين ورد الامانة والاحسان وافشا   كبره
المعروف وكالظلم والعدوان وقتل النفوس لغير عوض وربقة الدين كوجوب الصلوة والصوم
واستحباب الصلوة في المساجد وحرمة الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك من القبيل الاول وما كان
ليجب على مؤمن ان يستأمر الامام في رد الامانة وبر الوالدين المؤمنين ومواساة الفقراء واجتناب
الجناية والظلم والسرقة وشرب الخمر والزنا والغرض المنع من البقاء على الحيرة واتباع كل ناعق
من غير بصيرة كما يقع لكثير من الناس ممن يحب الخير واهله ويجتهد في العبادة ويكثر الصدقة لكنه يقتدي
بكل امام ويجيب كل داع فاذا دعاه الى المدينة اتى الى الله وسلم واخذ عنهم كما ياخذ عن غيرهم
من ائمة الضلال والحاصل انه يقول ان المؤمن ذاك الذي عرف ولي الله واقتدى به وحبس نفسه
عليه ولم يتعبد بغيره فكان قوله ويكون جميع اعماله بدلالته كناية عن الاقتداء به والاعراض
عن غيره من ائمة الضلال ومثله شايع في العرف تقول لنا اقتدي بفلان وارجع اليه في جميع
اموري وهو مقلدي ومرجعي في احكام الدين ولا يريد منه الاحاد كرياء   وهذا الاخير
الخ كان حاصل دعوى المصنف ان حكم العقل لا يكون مدركا لحكم شرعي اصحابه السلب الكلي سواء في
ذلك المعارف وغيرها من الاعمال التعبدية وما كان هذا الخبر مخصوصا بالاعمال نبه على ان هذا الخبر
لا ينهض على تمام الدعوى ثم رجح الاقتصار على بعضه والاعراض عما كان ادعاه سابقا واستظهر
له الوجوه الاول ومما توجه عليه ان اختصاص بعض الادلة لا يمنع من عموم البواقي وليس هذا

من باب الجمع بين العام والخاص بتحكيم الخاص بل من تعاضد الادلة على بعض الاحكام واختصاص
بعضها بالبعض اعاذنا الله حيث يكون الخاص مانعا من العموم لا بمجرد اقتصار معاذ ذكر البعض
احتاج في الاعراض عن دعوى العموم الى التعلق بما يمنع من ارادته كالنصوص الدالة بعمومها على تعذيب
الكفار من اهل الفترة على كفرهم فلولا استقلال العقل في الاصول والاكتفاء به لم تتم الحجة عليهم
فكان يقبح تعذيبهم لكن هذه الخطابات بعمومها دلت على التعذيب ويتوجه عليه ان قواعد الجمع
تقتضي تحكيم ما دل على عذاب اهل الفترة وانه لا تعذيب قبل البعثة في هذه النصوص الدالة بعمومها
على التعذيب لعموم هذه وخصوص تلك ودلالتها على نفي العموم سلمنا انها على عمومها ولكن قيام
الحجة في التعذيب غير منحصر في تحكيم العقل والاكتفاء به وهلم لا يجوز ان يكون لدلالة الشرع السابق من
التكليف بالمعارف العلم بوجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحكمته وارسال الرسل وانزال
الكتب والحساب والجزاء والجنة والنار وكذا ضروريات الفروع كالصلوة والصيام ونحوهما
مما لا يكاد يندرس بطول الفترة سلمنا ولكن تكليفهم يوم الحشر كما هو ثم ظاهر كذا سلمنا الحكم
بتعذيب اهل الفترة على الكفر بما يتعلق باثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والذي كذلك
بل الذي يدور على الملازمة في الاحكام الفرعية واما الاعتقادات فتكفي فيها دلالة العقل اما
بقاعدة الحسن مع قطع النظر عن الملازمة كما في تعليل افعاله تعالى بالاغراض وعدم خلو افعال
العباد او بغيرها كما في اثبات الصانع والعلم والقدرة والحكمة وغيرها بالاثار ولما وجب المعرفة
فيكفي في اثباته وجوب شكر المنعم الثابت بقاعدة الحسن نفسها وذلك ان شكر المنعم بما يليق به
انما يتم بالمعرفة ثم ان الدلالة على ثبوت التعذيب غير منحصرة في عموم هذه الخطابات ولا مختصة
بالكفرة فانا مجمعون على تعذيب اهل الفترة على ترك الايمان ومخالفة ضروريات العقول والادلة
كيف لا وهي مقالتنا ان الارض لا تخلو من حجة كما استفاضت به الاخبار ولا يريد بعثة الرسول
اكثر من وجوده او وجود احد اوصيائه وعلى هذا فالحجة قائمة في سائر الاحكام فضلا عن الضروريات
ولعل الحجة الطالب بتعلق بانه في ايام الفترة تحت الخمول فلا تقوم به الحجة كيف وعدم خلو الارض

منه

منه ليس الا لاقامة الحجة والا لزم نقض الغرض بل على الناس التنقيب والتفتيش والسؤال
عنها والرجوع اليها ولو لم يكن مما يقود الى تعرفها ويدل عليها سوى وجود اهل الملل وحملة
الاديان واشتهار صوامع الرهبان لكفى حجة على اهل الكفر   من حيث الوجوب اه يدل
ان المعارف لو توقف وجوبها على الشرع لم يجب على اهل الفترة لعدم الشرع لكنهم يعذبون
عليها لاستقلال العقل بوجوبها وذلك لدلالة قاعدة الحسن نفسها على وجوب شكر المنعم واعلام
شكر المنعم المعرفة   فان قلت الواجب العقلي اه هذا هو الطريق الاخصر الذي اشرنا اليه عند
بيان الملازمة التلازم بين الحكمين وحاصله يرجع الى دعوى ملازمتين الاولى ان كل ما كان
ممقوتا مبغوضا عند الله كان فاعله مستحقا للعقاب وهذه وجدانية ومما ينبه عليها ان المولى اذا
عاقب عبده على ارتكاب ما يمقته ويبغضه مع علمه بذلك لا يلام وما ذاك الا لمكان الاستحقاق
الثانية ان كل عقاب يستحق يجوز وقوعه وبروزه من القوة الى الفعل وانما احتيج الى هذه
بناء على ملاحظة تجويز وقوع العقاب في مفهوم الواجب والحرام حتى يكون الواجب ما يستحق
تاركه العقاب ويجوز عقابه والحرام ما يستحق فاعله ذلك ويجوز وهذه وان كانت بديهية
ايضا فان تجويز الوقوع اقل مراتب الاستحقاق الا ان الله تبارك وتعالى تفضل بنفي العقاب
قبل البعثة وكان ذلك منه تعالى وعدا لا بد من الوفاء به فلا يجوز للمكلف بعده وقوع العقاب بمجرد
الاستحقاق فكان مبنى الجواب على منع الثانية ولولا العفو لم يقنع الخصم بذلك حتى توقف
في الاولى ومنع بداهتها وطالب فيها بالدليل ونحن نقول منع بداهة الاولى مكابرة على الوجدان
واما الكلام في الثانية فاول ما فيه ان دعوى اخذ تجويز وقوع العقاب في مفهومي الواجب
والحرام في حيز المنع انما الواجب ما كان مطلوبا فعله مع المنع من تركه والحرام ما كان مطلوبا
تركه مع المنع من فعله وبالجملة فالايجاب والتحريم هو الطلب على وجه الحتم وهذا القدر يكفي
في اثباته ثبوت الاستحقاق فان ما حكم باستحقاق تاركه او فاعله العقاب كان مطلوبا فعله او تركه
على وجه الحتم نعم تجويز وقوع العقاب هو اللازم عند اكثر الناس من المخالفة واما اهل المقامات العالية

فيكتفون بمجرد المحبة والبغض بل بمجرد الموافقة والمخالفة سلمنا ولكن الاستحقاق يستلزم التجويز
قطعا فانه متى امتنع في الحكمة ان يعاقب خلا استحقاق ومتى ثبت الاستحقاق ثبت جواز العقاب وعرض
ما يدل على عدم وقوع العقاب لا ينفي الاستحقاق كما ان العفو كذلك الا ترى ان امتناع المولى عن عقاب
العبد على عصيانه لعارض رافع للعصيان كلا سلمنا ولكن دلالة الاية على المنع من التجويز في حيز
المنع المنع لما تقدم وكيف يجوز تنزيلها على ذلك وهو نقض الغرض واغراء بالقبيح والاعراض عنه
الاستحقاق على حاله واستلزامه التجويز الوقوع لطف واجب مقرب الى الطاعة مبعد عن المعصية
وقول السيد الشارح لو كان هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمته وتجاوزه عن المعاصي اولى بان
اغراء وكذلك قواعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر يريد فعدان اقصى ما ذكر تجويز العفو وهو لا يستلزم
القطع بنفي العقاب الاغراء انما جاء في الاية منه نعم لقائل ان الاغراء انما يتحقق لو ورد مثل هذه
الاية على اهل الفترة اما اذ وردت بعد بعثة الرسول صلعم وظهور الدعوة فلا اغراء وقد يجاب بان الاغراء
لو ورد بعد ظهور الشرع وقد عرفناك ان نظائرها كثيرة ويكفي لزومه ولو في البعض لكان القبح وذلك
ان مبنى هذا الجواب على ان الغاية في التعذيب ورود السمع بالتكليف من حيث ان الغرض من البعثة
اقامة الحجة الظاهرة بعد قيام الباطنة ومن لم يبلغه السمع من الامة او حيل بينه وبين بلوغه من دون
تقصير وقد سمع هذه الاية يكون بمنزلة اهل الفترة وان كان من اهل البعثة فلا يبالي ان يكب ما
يمقته الله مما يقبحه العقول ويحضره وهو الاغراء لكنه تاويل في الاية وخروج عن الظاهر اذ الظاهر
ان الغاية مطلق البعثة ممن بلغه الاية وعلم بالبعثة اجاز التعذيب في ارتكاب القبائح وان لم يبلغه
ما تنزل في ذلك من الاحكام ولم يقم هو في ذلك وهو اغراء فاسد وكيف كان فقد كفانا المقصد مؤنة
ذلك بالتزامه فيما بعد كون هذا التنزيل تقريرا ونقضا للغرض فتحقق فان قلت فاذا كان الامر
على ما ذكرت اه لما كان ابتناء الحكم الشرعي على العقلي مبنيا على الملازمتين المذكورتين الثانية وقد نفي
بالاية توجه انه لا وجه للتوقف والتطويل كان ينبغي جعل هذا القطع بالمنع من الاستدلال بحكم العقل
على حكم الشرع وهذا الذي انه يحجبه هذه الطريقة اي حقيقتها فاجاب بان منشاء التوقف التردد

مما مر في وجوه النظر المقتضية لنفي الملازمة ومن هذا السؤال الدال عليها لولا ظاهر الاية ولما وجب صرفها
عن ظاهرها لما يلزم عليه من المحال فيه سلم ولم يبق فيه الا المناقشة اشار اليها بقوله ويبقى الكلام في صحة
الملازمة المذكورة وجاء التردد من تعارض الادلة اعني وجوه النظر وهذا الدليل وانت تعلم ان الذي اوجب
تخصيص الاية وصرفها عن ظاهرها جار في جميع وجوه النظر عدا الثالث اعني حديث اللطف وحج
فيبقى التعارض بينه وبين هذا الدليل الاخير وكيف كان فكان عليه ان يمنع من الحجية على البت لان
الثاني لم يتم بعد ما وجه عليه من النظر فيبقى الاول مع الاصل على انه لم يلتفت الى بطلان باقي الوجوه
ولعله لحظ هنا انه ليس من الالطاف الواجبة فاعرض عن الكل والى هذه الملازمة لتمكنها في نفسه
لكنه لم يظهر له ما يقطع العذر في مقام الخصام ويدل على اثباتها وراى منع بعض العلماء فتوقف
وهذا كله من الشرع وعلام التروي وضعف المقام وانت قد عرفت ان شيئا من وجوه النظر
لا يصلح ينهض لعدم الحجية ولان الملازمة التي توقف فيها بديهية ومن ثم رسخت في فطر واعرض
لكانها عن سائر ما تعلق به واما ما وقع لبعضهم من المنع فسيأتيك ان شاء الله تعالى ما فيه فلا نعتد
به وقال السيد اه وجه التعلق به انه حمد الله عرف الحكم الشرعي بانه القبيح الذي قد علم الله
المكلف بقبحه الواقعي بان نهاه عنه او نصب له ما يدل لم يعاقب له لان موجبا صريح بالنهي وقوله من حال الراي
من حال الشارع كمفهوم الموافقة فلو كان ما يستقل به العقل محسوبا في عداده لاشار اليه في التعريف
ولم يهمله ولقائل لم لا يكفي المعنى اه آه على تجمه من حاله دليل اي من مراعاته حال القبيح ليكون دليل
اشارة الى ما يستقل به العقل ويراد بالدليل ما يعرف بمراعاته حاله من الصفات والوجوه
والاعتبارات سلمنا ولكن الحكم الشرعي والمحكوم عليه شرعا في اصطلاحهم هو الذي تعلقت به
اوامر الشارع ونواهيه كما مرت الاشارة اليه سلمنا ولكن لما كان كل ما يستقل به العقل منصوصا
صريحا او فحوى صح الاقتصار على النصوص لشموله ثم اني رجعت الى الذريعة ولنا الثابت فيها
مكان او دله او دل بالمجهول وهو صريح السوق صريح فيما ذكرناه والا فكان لنا الاعتنا والذي
يدل على انه لم يرد به الا ان الله دله على تحديد الحسن والمباح في هذا الباب الذي حققناه

على ما يصح الانتفاع به من الافعال ولا ضرر فيه على احد وبالجملة ما لا يعلم قبحه بالعقل هل هو على الاباحة
او الحظر او التوقف فان ما علم قبحه بالعقل لا كلام لاحد في حظره كما ذكر الشيخ في العدة حتى حد المحظور
بما حكينا وحد المباح قبل ذلك بانه الحسن الذي لا مدح فيه وقد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله انما اعد التمهيد
لما يختاره في ذلك من القول بالاباحة وقد انه استدل على الاباحة بان فيما كان من ذلك القبيل نفع
خالص من المضرة العاجلة والاجلة وعلى انتفاء العاجلة بانتفاء طريقها وعلى انتفاء الاجلة بعدم الاعلام
اذ لو كانت لوجب على الله تعالى الاعلام فانه من اشمل الالطاف وجوبا فكان حسنا لا مدح فيه و(المكلف)
وان لم يعلم بذلك لكنه قد دل على ذلك من حاله وهو المباح ومن هنا تعرف خطاء استشهاده بما
سبق من كلامه وذهب الفاضل الزركشي الخ لما كان مبنى حكم العقل بالحسن والقبح على ثبوتهما
للافعال مع قطع النظر عن تعلق خطابات الشرع بها كان القول بالاول مستلزما للثاني لابتنائه
عليه وكان اثبات الثاني دليلا على التزام الاول فصح الاشارة بالقول بانهما ذاتيان الى ما هو
هو المقصود في هذا الباب من القول بحكم العقل بهما او اشارة لانه بمنزلة سوق الدليل مع الدعوى
ثم تفسير الذاتي بما اشرنا اليه من انه ما ثبت للفعل مع قطع النظر عن تعلق الخطابات الشرعية به
سواء كان صفة ذاتية له كالحسن في الصدق النافع والقبح في الكذب الضار او عارضية كما في العكس
وكذب اليتيم للتاديب تفسير معروف فيما بينهم متناول لسائر مذاهب المعتزلة على اختلافها
وتفصيلها على وجه الاختصار ان الاوائل منهم ذهبوا الى ان ثبوتهما للذات لا لصفة توجبه وقال قوم
بصفة توجبه في القبح فحسب وقال الجبائية بوجوه واعتبارات واورد على دعوى الذاتية بالمعنى الاخص
امور احدها انهما لو كانا ذاتيين لم يختلف محلهما فلم يصر الحسن قبيحا ولا القبيح حسنا اصلا لان
ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف حكمها لكن الاختلاف ثابت كما في الكذب النافع والصدق الضار
الثاني لو كانا ذاتيين للزم بطلان النسخ من حكم الى حكم كالوجوب الى الحرمة وبالعكس الثالث
لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان حيث نقول لاكذبن غدا صدقت او كذبت فان صدقت فالحسن
لكان الصدق والقبح لاستلزامه الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح وان كذبت فالقبح لكان

الكذب والحسن لما استلزامه الصدق في قولك لاكذبن والمفضي الى الحسن حسن وبالجملة يلزم
ان يكون فعل واحد حسنا وقبيحا كما تقول الاشاعرة او اعتباريا كما تقول الجبائية اما الاول
فلسقوط احدهما عند التعارض ولا ضير لان تحققهما بمجرد اعتبار الشارع وجعله وليس الثاني
وهو اختلاف المنشاء فان حسنه يكون من جهة وقبحه من اخرى وبالجملة لا اجتماع محضور
واجيب عن الاول بالمنع من الاختلاف وكذا بادخال ما يقع به يقع به الاختلاف في مفهوميهما و
توضيحه ان القتل الواجب مثلا ان كان عين القتل المحرم بحسب اصل الحقيقة الثابتة للقتل
نفسه لكنه مخالف له في الحقيقة المعتبرة شرعا فالقتل من حيث انه بحق حقيقته ممتازة تقتضي الحسن
لذاتها ومن حيث انه باطل حقيقة اخرى مغايرة للاولى تقتضي لذاتها القبح وربما جمع بهذا الجواب
بين القول بالذاتية ومقالة الجبائية حتى يكون النزاع لفظيا اذ غاية ما هناك ان هؤلاء اعتبروا
الجهة داخلة في الماهية والجبائية اعتبروها خارجة ولم يلحظوا الا الحقيقة الاصلية وبالجملة فالمنشأ
على كلا القولين هو الامر الزائد على اصل الحقيقة غير ان الجبائية في ثانية مما تكلفنا وكذلك من اجتمع
ماهية مركبة من اصل ماهية الفعل والجهة الزائدة وبعكسه بان الكلام في القتل الواجب والحرام
مثلا لا مطلق القتل ولا ريب في دخول الجهة في مفهوميهما وربما اجيب ايضا بان في الكذب النافع تركا
اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا وفي الصدق الضار ارتكاب اقبحهما وهو التسبب بترك
الكذب الى ما هو اقبح منه بمراتب من قتل ونحوه لا ان الصدق صار قبيحا بل حسن مع اقبح القبائح
وفيه ان هذا الكذب من اعظم الواجبات فيكون حسنا وهذا الصدق من اشد المحرمات فيكون قبيحا
وعن الثاني بالجواب الاول او التقريب واضح وعن الثالث بان المحال من اجتماع النقيضين
انما هو اجتماعهما في محل واحد حقيقة وبالجملة ان يكون متصفا بهما اتصافا حقيقيا فان كان الاتصاف
باحدهما حقيقيا وبالاخر بالعرض باعتبار اللازم جاز لان الاتصاف العرضي ليس باتصاف في
الحقيقة فلا اجتماع وذلك كاتصاف الجالس في السفينة الجارية بالسكون والحركة وما نحن فيه
من الثاني وذلك انك اذا صدقت في غد فاتصافك في صدقك هذا بالحسن حقيقي وبالقبح انما جاء

[margin note:] ... قبيحا بالذات ... فلا يلزم ان يكون شيء ... الحسن والقبح ... بحال التناقض ... وهذا بخلاف ...

بالعرض باعتبار استلزامه الكذب في قولك لاكذبن غداً واذا كذبت فالامر بالعكس وبالجملة فما يستلزم القبيح لا يكون قبيحا بالذات بل بالعرض وما يستلزم الحسن ليس بحسن بالذات وتحقيق لا ريب ان في هذا الصدق قبحا وفي هذا الكذب حسنا فمتى قلتم ان حسن الافعال وقبحها ذاتي جا الاجماع ويجاب بان هذا الصدق في نفسه حسن والقبح انما هو في مخالفة ما وعد به من الكذب ونسبته الى الصدق نسبة السفينة الى الساكن فيها صفة احدهما ليست صفة للاخر في الحقيقة واقصى ما قلنا ان الفعل في حد ذاته اما ان يكون حسنا او قبيحا ولسنا نمنع ان نثبت لما كان حسنا بالذات قبح بالعرض او بالعكس فانا لا ندعي ان كل حسن وقبح ذاتي على انه قد يمنع لزوم المخالفة لهذا الصدق لامكان الموافقة بخبر آخر يكذب فيه لكن هذا لا يدفع ضيما فانا ننقل الكلام الى الخبر الذي يكذب فيه على ان اقتضاه التخلص من خصوص المثال ويعترض باخر كان يقول لاكذبن غداً في الاخبار عن موت زيد ثم لا ينصدق فيه فيجب ان يلزم الحسن فيما اذا كذب غداً البتة فان ذهبت تقول ان ملزوم القبيح معدود في القبائح عند اهل العقل حتى اذا قلت لا اجلس في هذا المكان وجلست وغيره عد جلوسك هذا قبيحا لمكان المخالفة وان لم يكن قبيحا في نفسه قلنا قبحه بمنزلة تحرك الساكن في السفينة لمكان تحرك السفينة اذا فقهت نعلم هذا متحركا ولا ذاك قبيحا على انا قد نقطع انه لا قبح في هذا الصدق اصلا بل هو كالحلف في الوعيد وكذلك لا حسن في هذا الكذب بل هو كما اذا توعد شخص بالظلم فظلمت وبالقتل والسرقة والزنا ففعلت ترى ان اهل العقول يحسنون ذلك بوجه من الوجوه ولعل هذا هو التحقيق في الجواب واستدل قوم من الاشاعرة على نفي الذاتية بلزوم قيام العرض بالعرض وهو باطل لان حقيقة القيام التبعية في التحيز والعرض ذات نعم ان هذا لو تم لم يتصف عرض بصفة لكن الاتصاف متحقق كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء والمنع من قيامهما بها يمنع من اتصافها بهما لامتناع صدق المشتق على شيء مع قيام المبدأ بغيره وبعض الحكماء على ان القيام هو الاختصاص الناعت كالملكات النفسانية في النفوس الناطقة اذ لا تحيز لها عندهم وهو الذي حداهم على هذا التفسير فلا يمتنع قيام العرض بمثله لجواز اختصاصه بمثله اختصاصا ناعتا وربما نقض عليهم بما لو فرضنا شيئين فان تعلق الخطاب بالفعل بمعنى وجود قائم

في الفعل

بياض صحيح

في الفعل وفيه ان التعلق امر اعتباري ولا قيام ثم التحقيق ان الحسن من الامور الاعتبارية ولا قيام
اصلا وذلك لان حسن الفعل عبارة عن كونه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب والقبح عبارة عن كونه بحيث
يستحق فاعله الذم والعقاب ومعنى كونهما ذاتيين ان العقل يحكم بهما لذات الفعل لا لامر خارج عنه والتحقيق
ان كلا من الحسن والقبح قد يكون ذاتيا كالصدق والاحسان والكذب والعدوان عند عدم العارض
وقد يكون عارضيا كهذه الامور عند عروض المقبح والمحسن ثم كلام الزركشي في التنبيه الثاني صريح
في اختياره لهذا المذهب ونصرته له قوله الاول الخ عليه شيء كيف صح لصاحب الجمع وغيره انه ينقم
على العدلية انكار حكم الشارع بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع واوامره ونواهيه بريء منهم وسمع
قد ملئت الكتاب المجيد والسنة الغراء والاجماع منعقد على استحقاق الممتثل للثواب والمخالف
للعقاب فان اراد بتحسين الشارع وتقبيحه وحكمه بالحسن والقبح هذا الذي رمى العدلية بانكاره
امره ونهيه كما هو المراد عندهم فهذا مما لا يعقل انكاره والمسلمون متفقون عليه وان اراد به
ما تبتني عليه الاوامر والنواهي عند العدلية من الحكم باستحقاق المدح والذم وادراك ما عليه
الافعال في نفس الامر والواقع قبل الامر والنهي وهو الحكم بالحسن والقبح في الحقيقة فلا يعرف
هذا الا للعدلية والمنكر له انما هم الاشاعرة ومن ثم قلنا انهم كما عزلوا العقل عن منصب الحكومة كذلك
عزلوا الشرع واقصى ما اثبتوه له ايجاد الحسن والقبح الذي هو تعليق الامر والنهي وليس ذلك بحكم اذ ليس
جملة مقالتنا ان الفعل الاختياري وحده اترى قطع النظر عن المدرك هو الحاكم بان المكلف اما
حسن فيسوغ او قبيح فيحرم فهذا حكم يثبت لها في نفس الامر والواقع ثم ان العقل اذا اطلع على الواقع
حتى جزم والشارع ولا بد ان يطلع يدرك كان حسنه وقبحه الواقع ويطلعان على ما هو عليه في نفس
الامر ثم اذا اطلعا احبا وكرها ثم اذا احبا وكرها حكما في انفسهما بلزوم الفعل والمنع منه ثم اذا
حكما بذلك الزمان وضاع ثم يقف العقل ههنا واما الشارع فانه اذا بلغ الى هذه المرتبة بحث
وبعث رسله ووعد واوعد وارشد وهذا صنيع السلطان القاهر والطبيب الشفيق الماهر فليت
شعري في اي مرتبة انكرنا حكومة الشارع وعزلناه واثبتنا العقل في الاطلاع على ما في الواقع ام

في

في الحكم باللزوم والامتناع ام بالالزام والمنع وقد ذكرنا انهما في ذلك كلاهما حيث يكون العقل طريق
ام في المرتبة الاخيرة وقد عزلنا العقل عنها حتى استبد بها الشرع كما استبد في اكثر الافعال بجميع
المراتب وهل الشارع الا من شرع الجنة ودعى اليها ووعد وتوعد عليها اللهم الا ان يكون
التشنيع عليهم بعزل الشارع عن الحكومة كالحكام عرفا توهم ذلك من لا دراية له بالحال ان قولهم الحسن
والقبح عقليان في مقابلة قول الاشاعرة انهما شرعيان فيظن انهما على طرفي نقيض وقد عرفت
انا انما نريد بقولنا عقليان ان العقل مما يدركهما ردا على هؤلاء حيث زعموا انه لا يدركهما
ولا حاكم بهما الا الشرع ثم قد يظهر من قول الزركشي في المعتزلة انهم انما يقولون ان العقل يدرك
ان الله تعالى شرع الاحكام ان حكم العقل الذي وقع النزاع فيه بين الفريقين هو ادراك ان الله
تعالى شرع الاحكام بحسب المصالح والمفاسد وليس كذلك وان كان هذا الحكم ايضا مما تقول
به المعتزلة وتنفيه الاشاعرة لكن الحكم الذي وقع فيه النزاع وعقد له الباب ونفاه الاشاعرة
عن العقل وخصوه بالشرع هو حكم العقل بالحسن والقبح وادراكه لاستحقاق المدح والذم فان
المعتزلة لما اثبتوا هذا للعقل نفاه الاشاعرة وخصوا الحكم بالحسن والقبح بمعنى الامر والنهي
بالشرع والحاصل ان العقل اذا ادرك جهات الحسن والقبح المسماة بالمصالح والمفاسد حكم
بالحسن والقبح اي باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب والزم ومنع وحكم بان الشارع
حاكم بذلك ايضا وبانه مكلف به فهناك احكام والذي عقد له الباب انما هو الاول اعني حكمه
بالحسن والقبح والبواقي مبتنية عليه تابعة له بل ربما ظهر من قوله فصار عند المعتزلة له
حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي تابع له بعد قوله والحكم الشرعي تابع لها اي للمصالح والمفاسد
ان الحكم العقلي الذي وقع فيه النزاع واثبته المعتزلة ونفاه الاشاعرة هو المصالح والمفاسد
او علم الله تعالى بها وهذا انما يتم على ما اشرنا اليه في مفتتح الباب في بيان وجه تبعية حكم الشرع
لحكم العقل من جواز التزام كون حكم الله تعالى بالحسن والقبح الذي يبتني عليه اوامره ونواهيه
حكما عقليا لكنه لا يجرم جعله ويبالي بقولهم فيهما عندهم مؤديات الى العلم بالحكم الشرعي ان

ادراك العقل لما وعلمه بها مؤدي الى العلم بالحكم ويقوله والحكم الشرعي تابع لهما الخ ان اريد
الحكم الشرعي عينهما فيلزم القول بنفي الحكم الشرعي بل هو مغاير لهما مبني عليهما فهناك حكمان وقوله
فانهم لا يقولون الخ يريد فظهر مما مر انهم لا يقولون بان الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اعني
كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب او العقاب ليس بشرعي بل عقلي كما يثبتون للعقل فيه
حكومة يثبتون للشرع ايضا كيف لا وهم انما يثبتون الحكم للعقل في البعض وللشرع في الكل
الثاني مما اقتصر عليه المصنف ره بيان ان ما نسبه صاحب الحج الى المعتزلة من القول بكلا الامرين اعني
حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وترتب الثواب والعقاب على مجرد حكمه وان لم
يرد فيه من الشرع شيء انما هو المشهور فيما بينهم وليس محل اجماع كما هو ظاهر النسبة وذلك لان جماعة
منهم توسطوا فلم ينكروا الحكم في الامرين كما صنع الاشاعرة كذلك ولا قالوا بكليهما كما عليه
جمهور المعتزلة بل ذهبوا الى الاول وانكروا الثاني كما توسط قوم من الاشاعرة كذلك وابو حنيفة
وان كان متقدما على الاشعري بنحو مائتي عام لكنه كان على المذهب الذي نسج عليها الاشعري كالحنفية
ونحوهم وكان يقول بالجبر والرؤية وقدم القرآن ونحو ذلك من مقالتهم الفاسدة وكيف كان
فليس على طريق المعتزلة ثم انكر هؤلاء الاشاعرة الامر الثاني لا يدفع عنهم ضيما بعد الاعتراف
بما يهدم عليهم اكثر مقاعدهم وقوله وهو المنصور لقوته من حيث النظر يشير بذلك الى
الاحتجاج بما فطرت عليه العقول من الحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعض ويقوله وايات
الكتاب يحتمل ان يكون اشارة الى ما مرت الاشارة اليه من الاستدلال بالايات الكريمة فيكون ردا
على منكري الحكومة راسا ويحتمل ان يكون اشارة الى ما دل على توقف العقاب على البعث
فيكون ردا على القول بترتب العقاب على مجرد الحكم العقلي ويقوله وسلامته الخ الى ما اشتمل
عليه مذهب اصحابه من الضعف والتهافت من حيث انه مجرد دعوى في مقابلة الضرورة
فاي وهن اعظم من ذلك ومن المناقضة بايجاب المعرفة فان انكار حكم العقل يناقض ايجاب
المعرفة وبالعمل بالقياس فانه مبني على تعليل الاحكام وهو اعتراف بحكمة العقل فيناقض

انكارها

انكارها وعما استمرت عليه طرايقهم كساير العالم في التحسين والتقبيح والمدح والذم والتهالك
في ذلك فكانت اقوالهم مناقضة لافعالهم ثم وجدت السيد الشارح يقرب ان يكون الاشارة
بالوهن والضعف الى رد القول بترتب الثواب والعقاب على مجرد حكم العقل وذلك انهم يقولون
بوجوب بعثة الرسل لكونه لطفا فيما يستقل به العقل لاجل ما لا يستقل فيه والتكليف بدون
اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل به العقل من غير توقف على الشرع
لزم اما عدم كون بعثة الرسل لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف والفرض
خلافهما وهو كما ترى ثم قوله ولا ملازمة بين الامرين الخ لما ابان ان هناك امرين حكم العقل بالحسن
والقبح ودعوى ترتب الثواب والعقاب على ذلك لما بين حكم العقل وحكم الشرع من الملازمة
وكان الذي اختاره انما هو الاول دون الثاني قال ولا ملازمة الخ ان هناك امرين حكم العقل
والملازمة بين حكمه وترتب الثواب والعقاب ونحن نعترف بالاول وننكر الملازمة
بل للتنبيه على ان الملازمة المذكورة اه ماذا يجدي الكلام بعد قيام الحجة على انا لا نعرف
احدا من المعتزلة تكلم في ذلك واما من حكي عنهم من بعض الاشاعرة فما كان ليرجى من اشعري
شانه الجمود على الظواهر بعد تسلطه من بين رفقته وتحكيمه للعقل وانقياده لما فطرت عليه العقول
ان يحكم بالملازمة وهو يسمع الله يقول وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا او مثل هذا بعد
ما تقوم عليه الحجج وتنطق به البراهين وهو في قوله واعلم ان المحقق الطوسي الخ ليت شعري
اين موقع الاستشهاد من كلام المحقق وهل هذا القبيح العقلي الا ما حده القوم بانه ما
خالف مقتضى الحكمة حتى كان سفها استحق فاعله الذم واحترز بقوله ونحوه اه عما يخالف
دقايق الحكمة ولا يبلغ بفاعله الى السفه فان ذلك لا يعد قبيحا لعدم استحقاق الذم لكن
يتوجه ان كثيرا من القبايح المقطوع بقبحها لدى العقول كلها المحكوم باستحقاق فاعلها
الذم لا يعد فعلها سفها كالظلم وكان المحقق ره يتكلم فيما لم يرد الشرع بتقبيحه كلبس الفقيه لباس
الجندي وبوله في الجامع وضربه بكفه الراس ونحو ذلك ولا ريب ان المدارك في تقبيح
ما كان من هذا القبيل على المجموع لا الاحاد وقال بعض المتاخرين صاحب الفوائد المدنية

وقوله وبينهما بون اى بعد لا ملازمة بينهما ولا يخفى ما في استعمال البون في نفي الملازمة وهو انما يستعمل
في نفي الاتحاد كاطلاق اسم المسئلة على نفس الحسن والقبح والوجوب والحرمة الا ان يرجع الضمير
الى المسئلتين فيخالف الظاهر ثم اى منافاة بين الخبر والمسئلة الثانية وهو انما جاء فيما
يشك فيه من الافعال دون ما قطعت العقول بقبحه واما ما ادعاه من ثبوت القبائح التى
ليس فعلها بمحرم ولا تركها بواجب وكانه يريد بها ما ينفع بالفاعل الى السفه مما لم ينته عنه الشرع
كما مثلنا ففى حيز المنع بل كل ما قطعت العقول بقبحه فهو في الشرع حرام اتركه الشارع لا قبح
القبيح ام بقبحه وثم بقبيح ان ذلك لقبيح ولمانع ان يمنع ترتب العقاب على كل سفه بل [illegible] في حد
ذاته كما قد يقع بين الاوباش والسفلة من السباب والتقاذف والافعال المنكرة مع [illegible] دون
ما يقبح باعتبار العادات كما يكون الملابس والمراكب والمجالس وتحصيل الكلام بين قبح الفعل
في نفسه وتحريم الشرع ثم ان اشار بالنظر الى ما انتقدناه ومنعناه فذلك محل الشاهد عنده وكانه
يريد ما اشار اليه في اخر الوجه الثالث من انه لا يكاد يوجد شئ يستقل به العقل الا وهو
منصوص من قبل الشرع من حيث ان هذا المدعى وجود كثير من القبائح العقلية لم ينص الشارع
على تحريمها قوله وقال السيد اه قد عرفناك ان السيد اورد هذا في الكلام على ما لم يحكم العقل
بقبحه وذلك انه بعد ان حكى الخلاف فيه وحكم باباحته واحتج بان فيه نفع خالص من المضرة العاجلة
والاجلة ودل على خلوه من العاجلة بفقد طرق العلم بها وانتفاء امارات الظن عليها
وقال ان تجويز المضرة في العقل من غير امارة عليه ملحق بظن اصحاب السوداء قال واما المضرة
الاجلة الى ما حكى عنه وهو كما ترى لسنا كما يقع لا علينا ومنشأ الوهم قوله يقتضيه قبح الفعل
بزعم ان المراد حكم العقل بقبحه وانما المراد ان ما لم يكن فيه مضرة عاجلة ولم يعلمنا الشارع بقبحه
او بترتب العقاب عليه فهو مباح اذ ليس فيه الا احتمال لا يكون له في الواقع قبيحا يقتضي ترتب
المضرة الاجلة وهى العقاب عليه ويبطله انه لو كان كذلك لوجب على الشارع ان يعلمنا بذلك
فلما فقدنا السمع في ذلك علمنا الاستغناء الواقعى وكما ندل الدالة على حسنه من حاله هذا مع

ان

~~ان العلماء المحصلين~~ طريقة السيد في ذلك معروفة كيف وهذا الشيخ في العدة يحكي اجماع العلماء
المحصلين فضلا عن اصحابنا على الملازمة بين المتقدمين وان ما علم العقل جهة قبحه فهو في الشرع
محظور وما علم جهة وجوبه فهو واجب وجهة ندبه فهو مندوب قال انما تنقسم افعال المكلفين
لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان تكون واجبة او ندبا او مباحا وكل
ما علم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على الحظر وذلك نحو
الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا
خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل
ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضل قال
وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى
حسن وحيث بان حكم ما يستقل به العقل وانما في الشريعة على نحو ما حكم العقل ورد بها الشرع
ام لم يرد وان كان الغرض الاصلى الذى عقد لاجله الباب لاثبات كون حكم العقل حجة شرعية وافادة
الملازمة في الحجج الشرعية وليس الكلام في احكام الافعال في انفسها مع قطع النظر عن ورود الشرع
ولكنه يشعر ببيان ما لا يستقل بادراكه العقل وان حكمه في الشريعة مع قطع النظر عن ورودها
فيه ماذا وهذا الذى اراده بقولهم قبل ورود الشرع لاتفاق المسلمين على عموم التكليف وعدم
انقطاعه وعدم خلو الارض من نبي او حافظ للشرع يقوم مقامه وان تكليف من كان في الفترة
بالشرع السابق وكذلك من لم يبعث اليهم النبي حيث يكون مرسلا الى البعض لتظهر الفائدة عند
علم الاطلاع على الحكمة بعد ورودها وبكونها اصلا يرجع اليه ان لم يتعرض له العلم تنبيها للغافل
ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول من الناس من قال ان النزاع كما صرح الزركشي فيما ليس بضروري
كالتنفس في الهواء فان خلاف ذلك كالعدم وكونه غير ممنوع منه عند من لا يجيز تكليف ما لا يطاق والظاهر
من كلام ائمة هذا الفن ان بينه وبين ما ذكره عموم من وجه فانهم جعلوا ما فيه منفعة قال الشيخ
بعد ما حكينا عنه واختلفوا في الاشياء التى ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف

اى المحصلين

ابو الحسين [illegible]

فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة
من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة
وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين
وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وهو الذي يقوى في
نفسي وقال السيد في الذريعة بعد ان عرف المباح والمحظور بما حكيناه عنه من قبل وقد اختلف الناس
فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح
ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم ذهب الى ان ما لا يقوم البدن الا به
ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر ثم قال ولا خلاف
بين هذه الفرقة يعني اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا
في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما
كف لانه لا يأمن كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وحكم بصحته وقال السيد
الشريف ان الخالي عن النفع والمشتمل على المفسدة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم نفعه وخلوه
عن الفساد كذلك فان قلت كيف يحقق من العاقل التنازع في الفرض ككل التنفس قلت ان الفرض
لا تخرج عن الاختيار لكن الحق ان العقل مما يدرك حسنه كالكذب النافع فلو وجد لا يعد حظره
فمن يحكم العقل اللهم الا ان يقول الاصل في كل فعل وتقرض حتى ما يستقل بحسنه العقل كرد الامانة
الحظر لانه تصرف في مال الغير ولا يخرج منه الا ما قامت عليه الادلة العقلية او النقلية وكيف كان فالمراد
بالاباحة والحظر هاهنا الواقعيان حتى لا يجوز في مجهول الحال ان يكونا في الواقع على خلاف الاباحة
عند المبيح او الحظر عند الحاظر وظاهر ان معنى انه يجوز ان يكون كل منهما على خلاف الواقع ثم
السيد الاول فانه احتج على الاباحة بحصول النفع كما هو المفروض وبانتفاء المضرة العاجلة بانتفاء
طرق العلم والظن اليها والاجلة بانها لو كانت توجب على الله ان يعلمنا بذلك وهذا لو تم لدل على
الواقعية والاكثر هنا بل الكل على تجويز ان يكون ما حكموا عليه بالاباحة او الحظر على صفة تخالف

ما حكموا به بان يكون ما حكموا بحظره على صفة الحسن وما حكموا باباحته على صفة القبح او حسن يبلغ به
الى الوجوب او الندب بل هم يجوزون ذلك فيما جاءت به الشريعة بغير القاطع فكيف بالمجهول مطلقا
بحسب العقل وقد يجوز ان يقول انهما ولعلهما يعني ان من يذهب الى الاباحة يقول ان
المجهول الذي هو على هذه الصفة حكمه الاباحة البتة بمعنى ان الله تعالى في نفس الامر والواقع اباح
لنا الاقدام على ما لم يبين لنا حكمه مما كان فيه منفعة من دون مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على
التفصيل وان كان في نفس الامر على صفة تقتضي الحظر او الوجوب بحيث لو كلف به على التفصيل لمنع
او الزم ومن يذهب الى الحظر يقول ان هذا المجهول لا يجوز الاقدام عليه البتة وهو محظور في نفس
الامر بمعنى ان الله تعالى قد حرم علينا في نفس الامر والواقع ان نقدم على المجهول الحال ما دام مجهولا
لدينا وان كان ذلك المجهول في نفس الامر على صفة تقتضي الجواز او الوجوب بحيث لو كلفنا به
على التفصيل لاباحه او اوجبه وهذا الاحكام تترك عندنا على ما عرضته للمبيح من الحسن
البيع واما تركنه الحفظ فنقول له اياك والتعرض للبيع فكانت اباحته وحظره واقعيان لا يجيز
ان يكون حكمه في نفس الامر على خلاف ذلك وهذا هو التحقيق فاما ما اورد على هذا من لزوم اجتماع
حكمين في الواقع وهما نقيضان وجب بانه لا مانع من كون الشيء مباحا مثلا من حيث كونه مجهول
الحال محضا من جهة اخرى ككونه في نفس الامر على صفة تقتضي الحظر بل ليس العقل الا بان الشرع
يبيح بل قد يوجب وطئ الاجنبية باعتقاد وان كان في نفس الامر على ما هو عليه من القبح لكن اختلاف
الجهة اثر في التحقيق ان ليس هناك الا حكم واحد وهو ما اقتضاه الجهل وهو الحكم الواقعي ولا حكم
له واقعا في الشرع وعند العقل الا ذلك واما كونه في نفس الامر على صفة تقتضي خلاف ذلك فمعناه
ان وجود الصفة انما تؤثر اذا لم يعرض ما يحول بينها وبين مقتضاها فاذا عرض كانت في حكم العدم
كما في الكذب النافع والصدق الضار وضرب اليتيم للتاديب ونحو ذلك فان قلت ربما قطعنا
في ترك المجهول بانتفاء المفسدة واحتملنا ها في فعله وان كان مرجوحا بل هذا هو الغالب في مجهول
الحال فكان تركه اولى فيكون مكروها فكيف حكم في المجهول بالاباحة على الاطلاق قلت الظاهر انهم

اراد و بالاباحة ما يتناول هذا و بالجملة ما قابل الحرام فاما معلوم الوجوب او الندب كرد الامانة
والاحسان فهما كما عرفت خارجان عن محل النزاع اذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر اصحابنا كالسيد
والعلامة وغيرهما ومعتزلة البصرة على الاباحة محتجين بانه نفع خال عن المفسدة فكان مباحا
اما انه نفع فهو المفروض واما انه خال عن المفسدة العاجلة فظ واما الاجلة فلعدم السماع ولا
لوجب فانه من اعظم الالطاف قطعا وذهب معتزلة بغداد وطائفة منا الى القول بالحظر متعلقين بانه تصرف
في مال الغير بغير اذنه ومن قال به فيما يتوقف عليه البقاء الجم كشم الهواء يقول انه في الاصل على الحظر لكن
دل القاطع على الجواز مطلقا والشيخان منا وابو بكر الصيرفي من الجمهور على التوقف واحتج الشيخ عليه
العدم بانه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا
ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره يجري في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف
ما اخبر به ثم اعترض بما تعلق به السيد في الاباحة من انها لو كانت قبيحة لم يكن ذلك الا للمفسدة اذ ليس
لها جهة قبح يلزم منها الجهل والظلم والكذب والعبث ونحو ذلك ولو كانت قبيحة للمفسدة لوجب على
الحكيم ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا علمنا حسنها واجاب بانه لا يمتنع ان تتعلق المفسدة
باعلامنا جهة الفعل على التفصيل وتكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين
واذا لم يمتنع ان تتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا صار ذلك موقوفا على السمع ووجب التوقف
ثم اعترض قال وليس لاحد ان يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة تعذره لان الفعل لا يخلو من ان
يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة وان لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه
قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف اخترتم انتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل وذلك ان الفعل كما قالوا
لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق بها المصلحة
والمفسدة وهي الحالة التي يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جائزا لم ينفعنا تردد الفعل
في نفسه بين القبح والحسن واحتجنا ان نراعي حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت باعلامه جهة الفعل
وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا يعلم ذلك وكان فرضه الوقف والشك قال وهذا بلغ

الذي لحظناه ينبغي ان يتامل جيدا فانه يسقط معتمد القوم قلت حاصله يرجع الى ما حققناه في بيان وجه
الحظر والاباحة وملاحظة كلا الامرين تجويزهما معا فاعرفه غير ان ذلك تصحيح ما اراد كل من الفريقين ولابد
بتصويب ثم تعلق رحمه الله في التوقف بان نقض ما تمسك به على الحظر والاباحة قاض بالوقف وذكر ان الدليل الاول
في القوة ثم ذكر ما تعلق به اهل الحظر من ان جميع هذه الافعال تصرف في ملك الغير فكان قبيحا كما يقبح التصرف
فيما لا نملكه في اثاث الدار وحكى جواب اهل الاباحة بانه انما قبح في اثاث الدار التصرف في مال الغير لانه يؤدي
الى ضرر مالكه بدليل انه ما لا ضرر فيه يحسن الانتفاع به كالاستظلال بفيء داره والاستصباح
بضوء ناره والاقتباس منها ونحو ذلك ثم اعترضه بان حسن الانتفاع في هذه المواضع التي ذكرتموها
لم يكن لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان فيء الحائط اذا كان في طريق غير مملوك
كيف يصح الدخول اليه لمكان ملك الطريق وكذا الاستصباح ثم لم يتعقبه بشيء فلم يكن باقي بابه
دليله الثاني بل هدم ما شيد به الاول اتى بها دليل الحظر على السمعة اذ الكلام في ان جميع ملك الله
تعالى ومن المعلوم انه متى تحقق الملك صح للمالك المنع وقبح التصرف بغير الاذن وقد يجاب بان
مواخذة الشيخ رحمه الله لاهل الاباحة في ردهم على اهل الحظر انما كانت بخصوص المثال لا في اصل الرد فان
مجرد الملك لا يقتضي قبح التصرف بغير الاذن انما يقبح ذلك اذا كان فيه ضرر على المالك اما اذا لم يكن
وقد يجيء اشتد الاتفاق بالمنافع والعقول قاضية بجواز الانتفاع خصوصا مع الاحتياج ومع
هذا الا كمن افاض على الارض ماء حتى اخذ الربا والوهاد واحاط بسائر البقاع اترى انه يقبح
بك ان تقف بحيث لا ضرر يعود عليه اصلا وترده واقصى ما في الملك انه يصح للمالك المنع عند
اقتضائه الحكمة للملك ولكن اذا اراد ذلك وجب عليه الاعلام وليس له المواخذة بدونه لما عرفت
من حسن التصرف فيكون ظلما ويكون التكليف بخلاف المعلوم وهو خارج عن الطريق ثم
لما جاز ان يكون هذا قولا بالحظر وانما هو القول بالوقف وبالجملة فعدم الاعلام مع التصرف
عدم الاعلام مع الكراهة انما هو لان في الاعلام مفسدة تعود على المكلف بمراعاة حالة لا
لكونه غير مكروه وجب الامتناع انضم لقيام هذا الاحتمال لا للقطع بالكراهة بل لتجويزها

فلا يكون هذا قولا بالحظر وانما هو القول بالوقف وبالجملة فعدم علمه مع التصرف لا انه يعود
بالضرر على المالك بل يحتمل ان يكون لمكان الاباحة ويحتمل ان يكون لان في الاعلام مفسدة على
المكلف وان كان ذلك التصرف مكروها عنده مبغوضا لديه واذا قام هناك احتمالان الاباحة والحظر فكيف
يقطع على احدهما ويدعى ثبوته في نفس الامر نعم يجب الامتناع من الاقدام لمكان احتمال الحظر هذا اقصى
ما يمكن ان يبين به مراد الشيخ ومع هذا كله فلي فيه نظر فان اقصاه جواز ان يكون المسكوت عنه
على صفة تقتضي الحظر لكنه انما لم يعلم المكلف بصفته وحظره لان في اعلامه مفسدة وذلك لا يقتضي جواز
العقاب عليه بعد حكم العقل بجواز التصرف بحسب ما بيناه بل لو اخذ به كان ظلما كمؤاخذة مالك
الماء المملوك للشارب مع انتفاء الضرر وقد يجاب بمنع حكم العقل بجواز التصرف مع قيام هذا
الاحتمال اعني كونه مكروها مبغوضا عند المالك فكان ينبغي ان يعلم ذلك لكن منع من الاعلام مانع
وهو ترتب مفسدة تعود عليه فكان ترك الاعلام لطفا للمكلف لرفع تلك المفسدة عنه فاذا
اقدم على الفعل مع تجويزه لهذا الاحتمال كان مستحقا للعقاب وهذا كما اذا جاز الشارب من ذلك
الماء ان يكون فيما يريد مضرة تعود عليه او انه يقدم على الشرب ولا ضرر بعد ذلك التعلق بان هذا
المالك لا يأذن لو علم بان فيه مضرة والقصد والتحقيق انما يمنع حصول المفسدة الشاملة لجميع المكلفين
المستمرة الى يوم الدين المتعلقة باكثر الافعال واي مفسدة للمكلفين في الاعلام المقرب الى
الطاعة المبعد عن المعصية انما المفسدة في ترك الاعلام بجزئه ما تميل اليه الطباع وتشتاق اليه النفوس
لظهور النفع وسهولة العمل بل ان كان هناك مفسدة تضمحل في جنب تلك المصلحة العظمى كما في
ضرب اليتيم للتأديب انما يتخيل ذلك في جنب الشاذ هذا مع انه لو صح ذلك في المحظور لصح مثله
في الواجب ووجب ان يكون كل فعل لم ينه عنه لجواز ان يكون واجبا يعاقب على تركه ولم يعلم به
لان في الاعلام مفسدة وبالجملة فالاعلام بالواجب والمحظور مما لا يعارضه عند ارباب العقول ولو
امكن استغناء العباد عن الاعلام بمجرد التجويز لامكن استغناؤهم عن الامام بسبق الاعلام فهل
اوجب نصبه الا اللطف العام ومن هنا يظهر لك وقوع القول بالاباحة عقلا اذ ان في العقل ما يدل

عليها

في استصحاب الحالة السابقة

عليها
عليها وهو انه تعالى مختار فاما ما تعلق به اهل الاباحة ففيه انه اذا صح ان يخلق الله
تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقه لها اولا لا بد وان يكون لنفع الغير
لاستحالة عود النفع اليه تعالى وقبح الابتداء بالضرر فكانت مباحة وكان في العقل
ما يدل على الاباحة فالجواب انا لا ننكر انها انما خلقت لالطاف ومصالح ولكن اللطف
كما يكون بتناولها والانتفاع بأكلها مثلا كذلك يكون بالامتناع منها مع الحاجة
والشوق اليها ليحصل بذلك له مزيد الاجر لمكان الصبر اوليس قد خلق الله اشياء
كثيرة مع صحة الانتفاع بها وقد حظرها بالسمع فليكن ما لم يسمع من هذا القبيل اما
كان في الاستدلال بها على الله جل شأنه وعلى صفاته المعظمة ما يغني عن التنعم وهناك
منفعة تعود بمجامع الخير اعظم من هذه على ان كثيرا من اهل العدل لم يذهبوا الى ان
ان الطعوم والارايح تجري مجرى الالوان في عدم جواز خلو الاجسام منها
هذا والسمع ناطق باثبات هذا الاصل دال على اباحة ما لم يرد فيه بخصوصه حكم كقوله عز من قائل
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحل لكم الطيبات وما شاكل ذلك
من الايات والروايات وسيأتي لهذا تتمة وبالجملة فالعقل وان منع لكن الشرع اباح تحوله
القسم الثاني استصحاب حال العقل الاستصحاب في اللغة معروف وفي عرف اهل الاصول هو ان
يثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الزمن الاول لظن بقائه فلا يعقل في المغاير قبل ولا في
المتغير اذا انتهى به التغير الى سلب صدق الاسم وذلك بالاستحالة او الاستهلاك كالكلب يستحيل
ملحا او فحما والعذرة دودا او الخمر خلا والماء مرقا او طينا لرجوعها الى المغاير فان النجاسة مثلا انما هي للكلب
والعذرة والخمر والمطهرية للماء فكيف يعقل اثباتها لغير ذلك بطريق الاستصحاب الذي هو عبارة
عن دعوى استمرار ما ثبت فيما ثبت له فان انتفى ما هو فلان امتناع ثبوت الحكم باصل الخطاب لعدم
الاندراج فيه وهذا لا يقتضي المنع في اثباته بالاستصحاب فلا يقال كانت هذه العين نجسة او طاهرة فلتكن
الآن كذلك وان تغيرت ماهيتها واختلف اسمها لان العين باقية وان اختلفت صفتها ام ممتنع

الاستصحاب

فان قلت العين في المتغير باقية وان زال الوصف واما حديث سلب صدق الاسم وعدم الاندراج فاسم

ان نقول هذا بخلاف الكلب وهذا طاهر لكونه ماء اذ لا كلب الآن ولا ماء لكن هذا اثبات الحكم باصل الخطاب
وهو قول الشارع الكلب نجس والماء طاهر ونحن نلتزمه قلت لا ريب ان ثبوت الحكم لهذه العين من قول الشارع لكن
على وجه الاطلاق ولا بشرط بل بشرط الوصف الخاص كالكلبية والمائية فان هذا الحكم انما جاء من قوله الكلب نجس والماء
طاهر فكيف يصح اثباته بعد زوال الوصف بل يكون اثباته بعد ذلك اثباتا للمغاير نعم لو كان الخطاب الدال
على الحكم هكذا هذه العين نجسة وهذه طاهرة لتم وليس وانما كنا نقول فيها اذ لا يقبل التغير باعتبار الاجزاء
في الخطاب واصحا تصادفها بما تعلق به كما لا يخفى وقولنا نظن بقاء الثابت احتراز عما علم زواله اي بقاءه م
كما اذا امر بشيء ثم نهى عنه ثم نسخ النهي فلا يتعلق استصحاب الوجوب السابق كما توهمه بعضهم وعما ظن زواله
او شك فيه اما الاول فظاهر اذ لا معنى لدعوى بقاء ما علم زواله واما الاخيران فلان انتفى ما ينهض الدليل
للتعويل على ظن البقاء دون الشك او الوهم ومتى صح الاخذ بالشك والوهم في العرف فضلا عن الشرع فلما
الاخذ باصل الطهارة فيما لحكم بنجاسته بل ترجحت فليس بالشك والوهم بل بالدليل الشرعي الدال على هذا
الاصل ثم الامر المستصحب قد يكون ثبوتيا كالطهارة والنجاسة والحيوة والفقر والغناء والعلم والفسق فيما
ثبت له وقد يكون سلبيا كعدم التكليف وعدم الذكوة وعدم الوضع وعدم التخصيص والتقييد والنسخ
والاستصحاب قد يكون في الحكم الشرعي وقد يكون في متعلقاته وهو المعبر عنه بالاستصحاب في الموضوع
اي في اثبات الموضوع وحاصله انك تثبت الموضوع في الزمن الثاني بالاستصحاب وذلك كما تستصحب حيوة
زيد فتورثه وتمنع من التصرف في امواله ونسائه وحيوة نسائه الاربع فتحرم عليه الخامسة وكما تستصحب بلغ
الحقيقة في الالفاظ الحقيقة حتى يثبت الاشتراك او النقل شرعا وعرفا واما الاول اعني الاستصحاب في الحكم
الشرعي فانحاء استصحاب حكم النص وهو ان تستصحب الحكم المدلول عليه بالنص وضعيا كان او تكليفيا
حتى يثبت النسخ وليس منه استصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل والتخصيص او التقييد فان الامر المستصحب فيه
انما كون المراد من الخطاب هذا المعنى على حسب ما يقتضيه الظاهر والحق الا اعني تقدير المراد بما ظهر من الخطاب ط انما هو كون المراد
ليس من حكم الشرع في شيء وانما هو من الاحكام اللغوية فكان استصحابا في موضوعات الاحكام كما مر بلغ
واستصحاب حكم الاجماع اي الحكم الثابت بالاجماع عند عروض ما يشك في ازالته له حتى تثبت الازالة

وذلك

وذلك كما تستصحب الحكم المجمع عليه فيمن وجد الماء بعد الدخول في الصلوة على التيمم مثلا فتقول كانت صلوته قبل
وجدان الماء صحيحة بالاجماع فليكن بعده كذلك استصحابا للصحة الثابتة بالاجماع وفيمن عرض له الشك بعد
الطهارة فتقول قد كان قبل عروضه على طهارة فليكن بعده كذلك استصحابا للطهارة الثابتة بالاجماع وفيمن
غبن غبنا فاحشا فتقول قد كان جواز الفسخ في اول اوقات العلم ثابتا فليكن فيما بعده كذلك وان طالت المدة
استصحابا لجواز الفسخ الثابت بالاجماع وهكذا في كل موضع يقع فيه النزاع بعد ثبوت الاجماع على امر يظن
بقاؤه فان قلت الاجماع فيما ذكرت من المواضع لم ينعقد على مطلق بل على مقيد فانهم في الاول انما اجمعوا على الصحة
ما لم يجد الماء وفي الثاني على الطهارة ما لم يقع الشك وفي الثالث على الجواز ما لم تطل المدة وبالجملة ما لم يعرض المستصحب
لعارض واما بعده فلا اجماع والا لم يقع نزاع ومع تسليم الاستصحاب مع تغير الموضوع اعني محل الامر
قلت قد عرفت ان التغيير القادح انما هو التغيير المفضي الى الخروج عن صدق الاسم والا فكل استصحاب
لا بد فيه من تغيير صفة الموضوع ولا اقل من كونه في زمان مغاير لذلك الزمان ولولا هذا التعميم لم يجر في اثبات
الحكم الا التعلق بالاستصحاب نعم قد يعارض الاستصحاب في خصوص المثال الاول باستصحاب اخر مثله في
قد كان هذا المتطهر بحيث لو وجد الماء لانتقضت طهارته اجماعا فليكن الآن كذلك وبعبارة اخرى كان وجدان الماء
ناقضا فليكن الآن كذلك ويرد ذلك منع كون ما نحن فيه وجدانا للماء فان المراد بالوجدان المجمع على كونه ناقضا
انما هو ان يجده ويتمكن من استعماله بان لا يمنع منه مانع عقلي كالمرض والغصب او شرعي كالاشتغال
بالصلوة التي نهينا عن ابطالها هذا وكثيرا ما يسمى هذا القسم باستصحاب حال الشرع وربما اطلق هذا
الاسم على ما يتناول هذا وما بعده وفي هذا الرد نظر فان ملك الماء وان احتمل مع التمكن من استعماله في
الوقت مبطل للتيمم قبل الدخول في الصلوة بالاجماع فليكن كذلك بعده بالاستصحاب والتحقيق ان الوصف
متى كان ملحوظا في تعلق الحكم بالموصوف كان انتفاؤه مانعا من الاستصحاب ولا نريد بتغير الموضوع
اكثر من ذلك لكنا نمنع كون صحة المضي في الصلوة للداخل فيها بالتيمم مشروطا بعدم وجدان الماء فيلزم
تغير الموضوع بعد الوجدان بل الثابت بالنص والاجماع بل الضرورة انما هو المضي على الاطلاق فان الامة
مجمعة على ان من دخل في الصلوة بالتيمم دخولا شرعيا ان يمضي فيها بحيث لا يكاد يخفى على احد ثم وقع

الكلام في هذا الصحيح الفرع اعني من وجد البلل في الاثناء فمن الناس من استصحب صحة ومنهم من ابطل وزعم
ان المضي مشروط بعدم الوجدان وهذا منه دعوى فان الثابتة بالنص والاجماع الظاهر الاطلاق وسيجيء لهذا
مزيد توضيح في استصحاب حال الشرع ومنها استصحاب ما ثبت شرعا ثبوت سببه عند الشك في عروض
ما يزيله حتى يثبت العروض وذلك كما تستصحب الطهارة من الحدث بعد الشك في عروض الناقض ومن الخبث
بعد الشك في عروض النجاسة والحدث والنجاسة بعد الشك في عروض الطهارة والملكية والضمان بالاتلاف
مثلا بعد الشك في عروض المزيل كالبيع والابراء وعدم التكليف بما ثبت التكليف به شرعا الشك في حصول ما
ما يتوقف عليه كالبلوغ والتكليف مع الشك في عروض ما يسقطه كالجنون من معنا موضوع فان قلت ما الفرق
بين استصحاب الطهارة واستصحاب الحيوة والحقيقة حتى جعلت الاول من الاستصحاب في الحكم الشرعي والثاني
من الاستصحاب في الموضوع قلت لما كان الامر المثبت بالاستصحاب في الاول امرا يترتب على ما جعله الشارع
سببا كالوضوء في الطهارة التي هي عبارة عن الحالة التي يجوز معها الدخول في الصلوة والنوم في الحدث
الذي هو عبارة عن الحالة التي يمتنع معها الدخول في الصلوة كان مما يحكم به الشارع وان لم يكن من الاحكام
التكليفية بل يبتني عليه كجواز الدخول في الصلوة وحرمته ولانه من الوضعية بل هو مبتني عليها كجعل الوضوء
سببا للطهارة والنوم سببا للحدث وصح ان يقال انه استصحاب في الحكم الشرعي وفي اثباته بل قد يقال انه
حكم وضعي فانه متى حكم بكون الشيء سببا لشيء فقد حكم بكون ذلك الشيء مسببا عنه وان لم يذكره القوم الا السببية
وكذا الشرطية فان قلت ربما كان المسبب حكما تكليفيا كالخسوف لوجوب الصلوة ويوم الجمعة لاستحباب
غسله والظهار لحرمة النكاح وهكذا فيكون حكم واحد تكليفيا ووضعيا قلت لا منافاة بينهما اذ لا معنى
للتكليف الا الاقتضاء والتخيير ولا للوضع الا الجعل والتقرير وقد يجتمعان فمن حيث كونه ناشيا عن تقرير ضابطة
وضعي ومن حيث انه وجوب تكليفي مع ان الحكم الوضعي هو كون الوجوب مسببا لا نفسه وهذا بخلاف
الثاني فان الامر المثبت فيه بالاستصحاب ليس من احكام الشريعة ولا مما يبتني على الحكم الوضعي ويكون بتسبيب
الشارع فلم يكن استصحابا في الحكم الشرعي الا هنا ومن هنا تقدم والفرق بين هذا القسم وما قبله وان كان الحكم
في كل منها ثابتا شرعا هو ان العارض في الاول مقطوع بعدمه لكن تاثيره شرعا مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب بلغ

تنقيه

تنقيه وهذا بخلاف الثاني فان العارض فيه مقطوع بتاثيره شرعا لكن عروضه مشكوك فيه ونحن بالاستصحاب
تنقيه وربما توهم ان الفارق هو ان ثبوت الحكم البلوغ في عدم التكليف والعقل في التكليف يجعلون هاهنا كذلك
فان ثبوت الحكم كان بالاجماع وهو خطاء فان ثبوت الحكم هناك ايضا بثبوت سببه كالعقد
في جواز الفسخ والوضوء في الطهارة ومطابقة الامر او اسقاط القضاء في الصحة لكن ان الحكم
كما ثبت بالتسبيب ثبت بالاجماع ايضا وههنا كذلك الى هنا ومنها استصحاب حال العقل وهو ان
تستصحب براءة الذمة وعدم التكليف بما لم يعلم التكليف به حتى يثبت بدليل يثبت وذلك كما تقول
فيما اختلف في وجوبه كالوتر مثلا قد كان هو ليس بواجب يوما والذمة منه بريئة فليكن الآن كذلك
استصحابا للبراءة وفيما اختلف في كونه نقضا بالقهقهة كان يوما ولم يكن الركوع فيه واجبة والذمة من اخراجها
منه بريئة فليكن الان كذلك استصحابا وما وقع في كلام التمهيد وكان من تسمية هذا القسم بالبراءة
الاصلية حتى قال انه هو المعبر عنه بالبراءة الاصلية فمبني على المسامحة اي استصحاب البراءة الاصلية
وربما وقع في كلام المحقق ما يوهم ذلك ايضا فانه بعد ان ذكره قال وهو التمسك بالبراءة الاصلية
هذا ان اراد ان التمسك به تمسك بالبراءة الاصلية وان اراد انه استصحاب النفي التمسك تمسك
بما فيه اشكال ثم الفرق بين هذا القسم وبين الاستصحاب فيمن شك في تكليفه بما علم من التكليف به
ذلك الذي جعل من استصحاب الشرع انه وان كنت في كل منهما تنفي التكليف المشكوك فيه بالاستصحاب
لكن الشك في الاول انما هو في التكليف بما ثبت به وفي هذا انما هو في كون هذا الحكم مما يكلف
به وجملة الامر ان الامر المستصحب الذي يراد اثباته في ثاني الحال ان كان مما يحكم به العقل وابتنى عليه
عدم التكليف وبالجملة البراءة الاصلية فذلك استصحاب حال العقل فان كان من احكام الشريعة
وكان الغرض اثبات اصل الحكم عند الشك في نسخه كما في المتعة مثلا فذلك استصحاب حكم النص
وان كان عند الشك في تاثير العارض فاستصحاب حال الاجماع وان كان عند الشك في عروض المزيل فذلك الذي
قد يسمى باستصحاب حال الشرع وان لم يكن من احكام الشريعة كحيوة زيد وغناه وحضوره وتوطنه
في المكان المعلوم وكون معنى اللفظ هو هذا ونحو ذلك فقد لا الاستصحاب في الموضوعات والذي

ينبغي ان يعتمد في التقسيم ان يجعل الاستصحاب اربعة اقسام استصحاب حال العقل الذي هو عبارة
عن استصحاب حالة وصفة للمكلف وامر يبتني على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة الاصلية
واستصحاب حكم الشرع الذي هو عبارة عن استصحاب ما حكم به الشارع تكليفا او وضعا حتى يثبت الناسخ
واستصحاب حال الشرع الذي هو عبارة عن استصحاب حالة وصفة وامر يثبت شرعا للمكلف بواسطة حكم الوضعي
كما يثبت للمكلف كالطهارة والملك وكون صلوته هذه صحيحة اي مسقطة للقضاء مخرجة عن العهدة او موافقة
للاوامر والتمكن من الخيار وكونه من المكلفين او من غيرهم وكونه ضامنا ثابتا بواسطة جعل البيع والارث
ونحوهما من المملكات سببا للملك والتيمم عند عدم الماء مبيحا للصلوة والغبن الفاحش سببا للملك الخيار
والعقل سببا للتكليف والصغر مانعا منه والتفريط سببا للضمان وان يبتني على ثبوت هذه الاحوال ثبوت
احكام تكليفية ووضعية كما يبتني على الاول خطابه بجواز الدخول في الصلوة ومس الكتاب ودخول المساجد
وعلى الثاني بوجوب الحج والزكوة والبذل حيث يجب وعلى الثالث وجوب المضي في الصلوة وحرمة القطع
وعلى الرابع جواز الفسخ وعلى الخامس ثبوت جميع الاحكام التكليفية والوضعية وعلى السادس كثير من الاحكام
الوضعية وخطاب فعلية وحرمة الاقتداء به ونحو ذلك وعلى السابع وجوب الاداء وحرمة الامتناع ومنع
على خلافه واستصحاب شيء لا يكون ثبوته بحكم العقل ولا بحكم الشرع كاستصحاب الحيوة والصحة والفقر والغنى
والفناء وهو المسمى بالاستصحاب في الموضوع ثم يفصل الكلام في الحجية والعدم وان جعل الاستصحاب الذي يعقل
كونه دليلا في الاحكام الشرعية قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع لكنه جعلها قسمين
مستقلين من الادلة العقلية فعد الاول قسما ثانيا والثاني سادسا وكان الاشكل به ان يعد الاستصحاب
من حيث هو قسما واحدا من الادلة العقلية ثم يقسم بحسب الامر المستصحب على نحو ما قلناه وكانه انما ميز الاول
وعده قسما براسه وقدمه لاشتهاره بكونه استصحاب حكم العقل لكن كان الاولى على هذا ان يقدم اولا ما يبتني
عليه وهو البراءة الاصلية والخطب سهل اي الحالة السابقة اي يشير الى ان الاضافة في قولهم حال العقل
لادنى ملابسة اي الحال الذي ثبت للمكلف بواسطة حكم العقل وقوله عند عدم دليل او امارة متعلق با
الشارع اي ما يستريح به من شرط صحة هذا الاستصحاب وهو ان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة في الزمن

و المسؤه

بلغ

الثاني

الثاني ثم مراده العلم بعدم التجدد لا عدم العلم به ليتم له قوله ووجه حجيته ح ظاهر اذ لو ثبت تعلق التكليف
كان على هذا الفرض لم يحتج الى التعلق وعدم الشغل بالاستصحاب للعلم به في جميع الازمنة كما هو المفروض وانما
الكلام حيث يجوز التجدد فيتعلق بالاستصحاب قوله القسم الثالث اصالة النفي وهو البراءة الاصلية لا يخفى
ان اصالة النفي اعم من البراءة لاختصاصها بالتكاليف وتناول اصالة النفي لسائر الممكنات ثم البراءة
الاصلية قد تطلق ويراد بها البراءة العقلية ويكون التمسك بها عبارة عن استصحابها وهو المسمى باستصحاب
حال العقل وهذا الذي اراده المحقق بقوله في المعتبر القسم الاستصحاب الى اقسام استصحاب حال العقل
وهو التمسك بالبراءة الاصلية لكن قوله كما تقول الوتر ليس بواجب لان الاصل براءة العهدة ظاهر في
ان المراد التعلق باصل البراءة وتسامح في تسميته استصحابا اذ لو اراد استصحاب البراءة السابقة على علم
التكليف الاصلي المقطوع به لقال لان الذمة قد كانت بريئة فلتكن الان كذلك وقد تطلق ويراد بها
اصل البراءة وهو الذي اراد المصنف هاهنا ولهذا جعلها قسما اخر والفرق ان البراءة الاصلية المستصحبة قطعية
ولكن استصحابها انما يفيد الظن بالبراءة كساير اقسام الاستصحاب وان البراءة المدعى انما هي الاصل المسمى
باصل البراءة ظنية فهما سيان في ان مفادهما الظن كاكثر الادلة العقلية هذا كله ان كان المراد نفي التكليف
الواقعي وان اريد عدم شغل الذمة لعدم العلم وان كان في الواقع حكم فبراءة الذمة الان قطعي ولا احتياج
الى استصحاب البراءة السابقة فان الاستصحاب كما عرفت عبارة عن التمسك بما قطع الحكم بثبوته وظن بقاؤه
اما اذا علم فلا استصحاب وكثيرا ما يشتبه اصل البراءة باصل الاباحة والفرق ان البراءة تقال في مقابلة
التكليف وانما تتعلق باصل البراءة في الرد على من يدعي حكما زائدا في الشريعة تكليفيا كوجوب الوتر او استحباب
صلوة الضحى او وضعيا كما يدعي ان في غبن الاية نصف ديتها فنقول الحق ما ثبت الربع ودعوى الزيادة
يحتاج الى دليل لاصالة البراءة من الزائد وقال المحقق اذا اختلف الناس على اقوال وكان بعضها يدخل
في بعض كما اختلف في حد الخمر فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم
وقيل ثمانون وقيل على النصف وقيل على الثلث هل يكون الاخذ بالاقل حجة حكم بذلك قوم وانكره اخرون
واما القائلون بذلك فقالوا قد حصل الاجماع على وجوب الاقل والاجماع حجة واختلف في الزائد

بلغ

والبراءة الاصلية نافية له فيثبت الاقل بالاجماع وينفى الزائد بالاصل ولان التقدير تقدير عدم
الادلة الشرعية وقد بيّنا ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لازما فيتم بذلك ما سبق له
من دعوى اطباق العلماء على وجوب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم تكن هناك دلالة
شرعية وهذا بخلاف اصل الاباحة فانه انما يتعلق بدفع الرد على من يمنعك من الاقدام على فعل الافعال
او تناول شيء مما خلق الله من ماكول او مشروب او ملبوس ونحو ذلك فتقول الاصل في الافعال
والاشياء الحل حتى يدل دليل على المنع وبالجملة البراءة من الوجوب والاستحباب وما ترتب على الوضع
للحل والاباحة في سائر افعال العباد من قيام او قعود واكل وشرب وقتل وضرب ونحو ذلك فاذا قيل
لك شيء ان ضرب الدابة لمشي حرام تعلقت باصل الاباحة واذا قيل ان عليك كفارة تعلقت باصل البراءة
وكيف يكونان اصلا واحدا واصل البراءة بمعنى براءة الذمة مجمع عليه كما حكى المحقق وغيره قال في اصوله
في الحجة على الاستصحاب اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه
البراءة الاصلية وكذلك نقل صاحب المعالم في الحجج عليه ايضا واصل الاباحة مختلف فيه وقد عرفت ان الاقوال
فيه ثلثة وهذا الشيخ يتوقف هناك ويقول بالبراءة هنا كما ترى الناس وكذلك اهل الحظر فمن ادعى
استغلظ هذا وظن ان بين دعوى اصالة الحظر واصالة البراءة تناقضا وادعاء ان الافعال كلها على الا
على الحظر لمنع العقل من التصرف في مال الغير حتى يدل دليل على الاباحة وان الذمة بريئة من التكليف بعمل
من الاعمال وجوبا او ندبا وان الاصل عدم سببية شيء لشيء او شرطيته له او مانعيته منه نعم ربما ٢٨ [illegible]
اطلق بعض الناس على ما بيّنا ولو مورد النزاع الاول اعني احكام سائر الافعال من حظر او اباحة
ثم قسمه الى قسمين ولا مشاحة بل الوصف النزاع الاول اعني الخلاف في ان الاشياء هل هي على الاباحة
او الحظر ما قبل وبعد الشرع وما يجري مجراه كطالب الحق والممنوع من الوصول الى الشارع او من
يقوم مقامه ونحو ذلك لا يقع التناقض بين دعوى اصالة الحظر هناك وعموم اصالة البراءة هنا
في الواجبات وغيرها وبالجملة في سائر الافعال والفرق الظاهر بين المقامين لان التكليف في الاول كان
بحكم ظاهري علم للجميع وان جاز ان يكون بعضها على صفات تخالف ذلك الحكم وهذا بخلاف الثاني

فانه

فعل

فانه بعد ان جاء الشرع وظهرت الاحكام وتعلقت بخصوص كل فعل على حسب ما تقتضيه صفات
الافعال من الحسن والقبح الواقعيين وبينت الطرق وامكن الوصول انقلب الاصل وصار الاصل
البراءة بعد الفحص والاباحة والا لزم التكليف بما لا طريق اليه لحصر الادلة والاطلاع عليها
كما سياتي ولكن غرضنا تصحيح هذا التعلق بل توجيه العدول عما حكم به العقل من قبل فانه يفرق
بين الحالين وعلى ذلك الاطلاق جرى صاحب الحدائق حيث قال ان البراءة الاصلية على قسمين
احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الا ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم
الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف فيه ولا اشكال في صحة الاستدلال به
والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق الا
الادلة على ان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وان الناس في سعة ما لم يعلموا ورفع القلم
من تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت
دليله بمعنى ان الاصل الاباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل الى ان يثبت دليل تحريمه وهذا هي البراءة
الاصلية التي وقع النزاع فيها نفيا واثباتا والعامة وكثير من اصحابنا على القول بها والتمسك
في نفي الاحكام بها حتى طرحوا في مقابلتها الاخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الاخبار الموثقة
كما لا يخفى على من طالع كتبهم الاستدلالية كالمسالك [illegible] والمدارك
ثم حكى عن جميع الاخباريين وبعض الاصوليين القول بالتوقف ومن اخرين القول بالحظر والحق
هو التوقف وكانه يريد ببعض الاصوليين الشيخين رحمهما الله وهو الذي صرح به صاحب الفوائد المدنية
وشيخنا المحدث تغمده الله برحمته انهما توقفا في العقلية دون الشرعية فانهما قطعا بالاباحة شرعا ثم ان
مراده بنفي الوجوب براءة الذمة من الاشتغال به لانتفاء الحكم الذي هو الوجوب في نفس الامر
والواقع فان ذلك غير معلوم خصوصا فيما لا تعم به البلوى وكذلك الاستاد حيث حكى الخلاف
وقال في بعض رسائله اصل البراءة بالقياس الى ما لا نص فيه اختلف الاصحاب فقال المجتهدون
وهم المعظم الاصل فيه البراءة مطلقا والاخباريون كذلك فيما اذا كانت الشبهة في طريق الحكم لا في نفس

الحكم مع عدم احتمال الحرمة ومع احتمالها فوجوب التوقف عند اكثرهم ومنهم من يقول بالحرمة ظاهرا
ومنهم من يقول بها واقعا ومنهم من يقول بالاحتياط هذا كلامه ويراد بالشبهة في طريق الحكم الشبهة
في موضوع مع العلم بنفسه هل هو الاباحة او الحرمة وهذا كما تعرف ان اكل الميتة حرام والمذكى مباح
ولكن اشتبه عليك ان هذا اللحم بعينه ميتة فيحرم ام مذكى فيحل وكذلك تعرف حرمة اكل المتنجس واباحة
الطاهر ثم اشتبه عليك ان هذا السمن واللبن والدبس وغيرها من المايعات هل هو طاهر فيباح اكلها
ام نجسة فيحرم وكذلك تعرف ما يحرم من النساء بالمحرمات رضاع والنسب وما يباح ثم اشتبه عليك
ان هذه التي تريد ان تنكحها مما تحرم او تباح وكذلك جميع ما يباع ويستعار ويوهب ويورث
لا تدري هو ملك حلال او لا سرقة او غصب وانت تعلم ان التصرف في الاول سائغ وفي الثاني محظور
وهكذا وبالشبهة في نفس الحكم ان تشك في نفس حكم العمل هل هو الاباحة ام الحرمة كما تشك في تناول
التتن وعمل التمر هل هو مباح ام حرام وفي التكفير ويقول آمين هل هو مكروه ام محظور وفي غسل الجمعة
مستحب ام لا وربما وقع الشك في كليهما كما تشك في هذا العصير الخاص هل هو من عصير التمر المشكوك في حكمه
ام لا وربما توهم من الطرق صاحب الحدائق وقوع الخلاف في كلا القسمين وليس كذلك فان كلامهم مفروض
فيما اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما الاول فلا نزاع فيه كما حكى الاستاد وعليه جميع الاخبارية للاخبار
الواردة في الاباحة كقولهم عليهم السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه وكل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي والاخبار الواردة في اجتناب الشبهة مخصوصة بالاول فيما نحن فيه اعني ما كان الاشتباه في طريق الحكم
فيما كان الاشتباه في نفس الحكم كما صنع المحدث في الفصول المهمة والفوائد الطوسية وغيرها وكيف يمكن
في مثله والتكليف بالجعل الواقعي والاطلاع على الواقعية خارج عن الطوق ومن الغريب ان صاحب
المدينة وليس بغريب منه بعد ان ذكر تمسك العلماء بالبراءة الاصلية في نفس الحكم الشرعي ونقل عن المحقق ما
حكيناه في اطباق العلماء على وجوب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم يكن هناك دلالة شرعية وما
مثل به من تقدير حدوث ... واليهودية ... وانا اقول ان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي انما
يجوز قبل اكمال الدين اما بعد الاكمال وتواتر الاخبار بان كل واقعة تحتاج الى الامام الى يوم القيامة

وكل

وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش
فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها
معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول الاعلام فحري
بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك
بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذا انما يتم عند من يقول
بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين والمستفاد من كلامهم وهو الحق عندي ثم على هذين
المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين ثم قال ثم اقول الاستشهاد قد يكون في وجوب فعل وجودي
وعدم وجوبه مطلقا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته وقد جرت عادة العامة وعادة
المتأخرين من علماء الخاصة التمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها
علمنا بانه تعالى اكمل الدين وبان كل واقعة ورد فيها خطاب قطعي من الله خال عن معارض وبان كل ما جاء به
مخزون عند العترة الطاهرة وبانهم لم يرخصوا لنا التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم
الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط ط
فيه في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل في المقامين وسنحققه بالابتداء عليه ان شاء الله
في الفصل الثامن وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا وقد رايت في المنام واليقظة انوارا مفتحة للوصول الى الحق في هذه المقامات في الحرمين
الشريفين وشاهدت بعيني البصر والبصيرة مصداق قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
والحمد لله تعالى فرجعنا الى الفصل الثامن واذا به قد ذكر هناك اسولة اوردها على طريقتهم
في عدم جواز العمل الا بالمنصوص لعدم ورود نص في شيء منها واجاب في بعضها بالتوقف
وفي بعضها بالاحتياط ثم قال بعد ذلك هكذا ينبغي ان تحقق هذه المباحث والكلام على توفيق
الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فلينظر الى مقامه وليقض العجب منه مضافا الى ما اشتمل عليه اصحابنا من التناقض فتارة يمنع من الاخذ بالبراءة مشنعا على اصحابنا باتباع العامة والاعراض عن اهل الذكر واخرى ياخذ بها متمسكا عن التسمية متعلقا بمثل قولهم ما حجب الله تعالى علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم رفع القلم الحديث فعن ابيها نفى وما انسينا فلا ننسى منعه من التمسك بالبراءة وعن البعض عند عدم الدليل مع اتفاق الكل على وجوب التمسك ح بالبراءة كما قال صاحب الحدائق وهي شيخ الاخبارية في زماننا وكتابه هذا لم ير الراغبون اذا مثله بل قال شيخنا الحر في رسالة الفقها في ابطال التمسك بالبراءة والاستصحاب انه لا خلاف فيه بين العقلاء اذ لم يذهب احد منهم الى اصالة الوجوب حتى يثبت غيره واستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق ظاهر وبطلانه اظهر مع انه كثيرا ما يحصل الشك في وجوب الاحتياط اذ اعلم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التخيير في نوعها كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلاة الفريضة الى اربع جهات ونحوه انتهى كلامه ومن الغريب انه لم يزل ياتي بالغرايب انه نفسه في جواب السؤال الثالث عشر فيما اذ ورد حديث صحيح ظاهره الوجوب ولم يكن نصا فيه بل يحتمل الندب هل يجوز الترك ذكر انه ان الترك جراءة في الدين وان التعويل على الظاهر والحكم بالوجوب جراءة في الدين ايضا ثم اوجب الاحتياط في الفتوى والعمل ثم قال ولك ان تقول ان هذا الفرض مندرج تحت قولهم ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله رفع القلم فتراه كيف اجاز التمسك باصل البراءة مع ورود الدليل الصحيح الظاهر في الوجوب واتفاق العلماء هنا على وجوب الاخذ بالخطاب والاعراض عن الاصل واين هذا من المنع مع انتفاء الدليل راسا ثم فرق بين احتمال وجوب فعل وجودي ولو من ظاهر الخطاب واحتمال حرمته فاوجب الاحتياط في الثاني ولم يوجبه في الاول وكيف كان فهذا الذي وقع فيه النزاع سميته باسم البراءة الاصلية ام لم تسمه تارة يستدل على اثباته من طريق العقل ونسميه بالبراءة العقلية واخرى من طريق الشرع ونسميه بالبراءة الشرعية اما طريق العقل فما تعلق به اهل الاباحة اليه يرجع ما اشار اليه المحقق ره وسياتي بيانه ان شاء الله واما طريق الشرع فالاخبار والاجماع المدعى في الباب والطريقة المستقيمة كما سياتي ان شاء الله قال المحقق ره / اكثر الناس على اصل البراءة في الادلة العقلية وكان تقضية ذلك

جواز التمسك به على الاطلاق واراد ان يبين ان التمسك به مشروط بشرط لا يتم الا فادة الا به وهو ضبط الادلة وسبرها فكان تسعرت الى بيان فلم تجد ولهذا ولما نقض كلام المحقق ره هذا الشرط وهو ممن تلقى اليه المسامح وقد استمرت طريقته على التعلق به صدق بحكاية البحث ليكون اقعد في الاستدلال على الاشتراط لكنك ستعلم جواز التمسك به في كل موضع لا نظفر فيه دليل الحكم بعد الفحص سواء كان مما تعم به البلوى او لا وان الذي يختص بالاول انما هو نفي الحكم في الواقع وذلك لا يتمسك فيه باصل البراءة بل باصل عدم الحكم انما يتمسك باصل البراءة في اثبات براءة الذمة وعدم الشغل وذلك كما يتم فيما تعم به البلوى يتم ايضا كما سينص عليه فبان ان تصدير البحث بحكاية كلام المحقق خارج عن قانون الحكمة بل كان الحري به ان يتعرض اولا لاثبات حجية هذا الاصل واقامة الدليل على جواز التمسك به فان اقصى مفاده الظن ومعلوم ان الاصل امتناع الاخذ بالظن الا ما قام الدليل عليه فان قلت او ليس قد استدل على اصل البراءة بالعقل تارة وبالنقل اخرى وذلك حيث قال نعم يعلم عدم التكليف الى قوله ويدل عليه الاخبار الكثيرة وبالعادة ايضا حيث بان السبيل الى الاثبات المقدمتين فيما تعم به البلوى قلت انما استدل بقوله نعم يعلم الخ على نفس براءة الذمة عند عدم الدليل ولو فيما لا تعم به البلوى وبالجملة على عدم التكليف وكذلك انما استدل في الاخير على نفي الحكم عند عدم الدليل فيما تعم به البلوى وهو يستلزم عدم التكليف والاصل الذي عقد له الباب انما هو اصالة البراءة لا نفس الحكم بالبراءة وعدم التكليف ودون بعيد بينهما كيف لا وهم يستدلون عند عدم الدليل باصالة البراءة على عدم التكليف كما يستدلون عند عدم دليل التحريم باصل الاباحة على الاباحة نعم فيما ورد من الاخبار دلالة على اصالة البراءة والاباحة لكنه انما اورد ها للدلالة على عدم التكليف عند عدم الدليل وهي تنهض لذلك بطريق اولى ثم المحقق ره انما ذكر هذه الحكاية في البحث الذي عقده للكلام على النافي اعني المنكر للحكم الذي يدعيه الخصم هل يجب عليه الاستدلال على النفي كما يجب على المثبت الاستدلال اولا فان فيه خلافا والمحققون على التسوية ووجوب الاستدلال ومن الناس من لم يوجب عليه شيئا قياسا على المنكر ثم الحكم بوجوب الاستدلال واحتج له واراد ان يبين

للنافي طريقة الاستدلال في نفي سائر الاحكام الشرعية فقال اعلم انه يمكن ان يقال ان الاصل براءة الذمة من التكاليف
واباحة الافعال فاذا ادعى مدع ثبوت حكم شرعي من وجوب او ندب وان ذمة المكلف قد شغلت بذلك
او تحريم وان هذا الفعل قد حرم عليه او وضع يترتب عليه اشتغال الذمة او حرمة الفعل جاز لخصمه ان يتمسك
باصل البراءة الذي لا كلام في جواز التمسك به واصل الاباحة ويقول الاصل براءة الذمة من الشواغل الشرعية
والاصل في الافعال الاباحة وليس هناك الا دعوى ورود ما يدل على الشغل والتحريم وقد بينا ان علم بعد (?) نفيت
الذمة والفعل على الاصل … هذه طريقة النفي في سائر الاحكام خصوصا ما يبنى على الشغل كما عرفته
ظاهر المتعلق بالبراءة لما بينا من انها حقيقة في نفي الشغل ثم ذكر ان التمسك في نفي الاحكام الشرعية باصل البراءة
واخذ الطريق على الخصم فيما يدعيه من الحكم لا يتم على الاطلاق وان لم تقم الحجة على حصول الادلة وضبطها
وامتناع التكليف من دون دلالة او اعلام انما يتم بعد بيان هذين الامرين واثباتهما وهذان الامران
اعني ضبط الادلة وبيان امتناع التكليف بدون الاعلام وان كانا شرطا لمطلق التمسك بالبراءة ولو
في غير هذا المقام بل التمسك باستصحاب البراءة الاصلية بل الاستصحاب في الاثبات بل وسائر الاصول فلا
يجوز التعلق بشيء منها الا بعد حصر الادلة وسبرها والاذعان بالامتناع المذكور فانه متى جاز التكليف
من دون اعلام امتنع عليه ان يتعلق باصل من الاصول لكن لما كان ذلك معلوما لا يكاد يخفى امره
على احد اعرض عن اشتراطها في تلك المباحث وانما ذكره المحققون في هذا الباب من حيث ان الغرض
تكذيب الخصم ونفي ما يدعيه من الحكم وذلك لا يتم الا بتحصيل هذين الامرين عليه ومعنى قوله فاذا ادعى
الخ انه اذا ادعى ثبوت حكم واشتغال الذمة به جاز ان يتمسك في نفي تلك الدعوى وردها بهذا الاصل
ومعنى كونها اصليا انها هي الاصل والاصل هنا بمعنى الراجح فان البراءة هي الراجح فان قلت كيف يصح الاستدلال
على نفي الحكم المدعى بالبراءة وبراءة الذمة فرع انتفاء الحكم فكان ينبغي ان يجعل دليلا عليها قلت الاستدلال
على نفي خصوص كل حكم حكم انما هو باصل البراءة وكون البراءة هي الاصل اي بهذه القاعدة مع عدم قيام الدليل
عليه والحاصل انه يستدل باصل البراءة مع عدم قيام الدليل على خصوص كل براءة اي البراءة من كل حكم حكم لم
يقم عليه غير انه دعوى عدم قيام الدليل لابد فيها من الضبط والسبر المعتبر شرعا كما عرفت قوله

ولا يخفى انك انت تعلم ان غرض المدعي من اثبات الحكم بيان شغل الذمة وتحريم الفعل كما عرفت فكان
اقصى ما على النافي ابطال تلك الدعوى وذلك يتم باثبات ان الاصل براءة الذمة منه وبيان عدم قيام
الدليل على الحكم وهذا يتم بضبط الادلة وسبرها على الوجه الذي يصح معه العمل والاكتفاء وبالجملة بحيث
يغلب الظن بالعدم ولا يؤخذ عليه بتكلف المشاق في التفتيش وتحمل ما لم تجر به العادات فاذا تفحص ولم
يظفر بما يدل على الحكم حتى غلب الظن بالعدم صح له النفي وليس الغرض نفيه عن الواقع كما قد يتوهم سابقا
ان المراد هو النفي عن الواقع ولكن الغرض اثبات الظن بالنفي لا القطع وذلك ان المدعي يدعي ظن
ثبوت الحكم في الواقع والنافي يقول الظن بعدمه في الواقع ويتمسك في اثبات هذا الظن بعدم الظفر
بشيء من الادلة وهذا التنزل مبني على الغرض مما يتعلق به النافي في المقام وذلك انه يتعلق باصل البراءة
والتعلق به ظاهر في ان مدعى الخصم شغل الذمة وان غرض النافي براءتها والا فلا دخل لاصالة براءة
الذمة في الادلة على انتفاء الحكم في نفس الامر او الواقع انما يدل على ان اصالة عدم الحكم ويجري في جملة
الاصول واصل البراءة انما هو اصالة عدم الشغل وكيف كان فلا فرق بين ما تعم به البلوى وما لا
تعم في ان المجتهد بعد الفحص يحكم في كل منهما بانتفاء الحكم وعدم التكليف نعم هذا انما يتم عند النافي
الا انك تعلم ان دعوى انتفاء الحكم ودليله في الواقع واصابة ما في نفس الامر لا يتم على طريقتنا
في غير ما تعم به البلوى كذلك لا تتم فيه عند القوم ايضا فانهم وان زعموا انه ادى جميع ما جاء به الى
الناس ولم يخص اهل بيته بشيء لكنهم ما كانوا ليدعوا تبليغ جميع ما جاء به لكل واحد من الناس بحيث
لا يمكن خفاء دليل من الادلة على احد وان بعد به العهد كيف ومعلوم ان الصحابة فضلا عن التابعين
فضلا عمن جاء بعدهم متباينين فيهم المكثر والمقل ومنهم من لم يرو شيئا حتى ان مثل ابي بكر في تقدمه
لم يرو الا احاديث الارث [illegible] كما علمت … وكم من نزاع وقع بينهم ولم … حديثا
عن … كما في توريث الانبياء وقتل مانعي الزكاة وكون الغسل من الانزال او الادخال بل
كم من خلاف فيما استمر فيما تعم به البلوى الى يومنا هذا كما في المتعتين والتكفير والوضوء ونحو ذلك
وبالجملة نحن لا نعرف احدا من العامة يزعم ان عدم الدليل في غير ما تعم به البلوى مقتض ل

الى الواقع بل اقتضاه الظن بالواقع لكنه متى غلب على ظنه قطع بان ذلك حكم الله في حقه
بل القوم شاذ منهم وهم الذين يمنعون من القياس ويتفوق عنه الاجتهاد كالنظام وبعض
المعتزلة لعلهم يزعمون ان جميع ما جاء به فانه توفرت الدواعي على نقله فهو يكاد احد من المجتهدين
يخطيه على ان تفاوته في الواقع نعم نعلم عدم تكليف المكلف الح وذلك انه ينتظر في قياس هذا
الحكم لا دليل عليه شرعا وحيثما كان كذلك فلا تكليف والزمه منه بينه وصنع الاخباريين من الصغرى الى الدليل
من الدليل ما يتناول العام لمجي الاخبار بحكم ما لا نص فيه والكبرى ان اريد دليل الحكم بخصوصه كما في
الشرح لا وجه له فلا ريب ان غرض النافي انما هو نفي دليل الحكم الذي ادعاه المثبت والتكليف
المنفي انما هو التكليف بذلك الحكم ثم يرجع فيما عداه الى اصل البراءة والاباحة فيحكم ببراءة الذمة من كل
تكليف وباباحة كل فعل الى ان يقوم دليل على وجوب شيء بخصوصه او تحريم فعل بخصوصه نعم
ما اورده الشيخ على دليل الاباحة من جواز التحريم في الواقع وان لم يعلم لجواز ان يكون في الاقدام
مفسدة جار هاهنا والجواب الجواب بل لما عليه الاخبار الكثيرة كان الاستدلال بالاجماع
وقوله عليه اي على انه لا تكليف بما في نفس الامر بل ما قام عليه الدليل ثم ان ظهور الخبر الاول في ان
مما لا يكاد يخفى على احد سواء اريد الاخبار او الانشاء وتخصيصه بالخطابات الشرعية حتى يكون المعنى
كل خطاب على ظاهره من العموم او الاطلاق حتى يرد المخصص او المقيد او بما قبل اكمال الشريعة من
الزمان او بمن لم تبلغه احاديث النهي عن الشبهات والامر بالاحتياط او بما يحتمل الوجوب والاباحة
خاصة دون التحريم او بما تعم به البلوى او بما وقعت الشبهة فيه في موضوع الحكم دون نفس الحكم كما
صنع الاخباريون تحكم واعراض عن الظاهر الى التاويل بلا دليل بل ابطال للخطاب في اكثرها وكذا
حمله على التقية ودعوى انه لا مصداق قائل لورود النهي عما لا نص فيه وقد تلقاه العلماء من قديم
الايام الى يومنا هذا بالقبول ونظير هذا الخبر ما رواه الشيخ في اماليه باسناده عن ابي عبد الله ع
انه قال الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي وكذلك الخبر الثاني فان ظاهره ما لم يعلم نفسه ما لم يعلمه
المجتهد ولم يصل اليه بعد بذل الجهد او ما لم يعلمه المقلد لتقصيره في السؤال وما اشتبه عليهما

ط فاذا لم يجب الحكم

ط فاذا لم يصبه

صح التمسك باصل البراءة انما بالنظر للمعنى نعم بالنقل وهل شروع في الاستدلال على ذلك بالشرع وقوله

موضوعه وان كانا جاهلين بحكمه وتناوله للاول ان لم يكن اظهر من الاخير فليس باخفى على
ان رفع الاثم عما لا يعلمه المجتهد من الواجبات اجماعي فكان اخراج ما لا يعلمه من المحرمات تحكما
واما الثالث فالحجب ظاهر فيما استاثر الله تعالى به من الامور الغامضة كاسرار القدر ونحوه ومعنى
وضعها عن العباد عدم تكليفهم بها وتاويله بما لم يصل الى العباد علمه ليتناول محل النزاع تحكم بين لا دليل على
الظاهر فلا ينهض لاثبات حجية هذا الاصل واما الرابع فمعناه كما هو المنساق ان من عمل بما بلغه الامر
عليه لم يكلفه بما وراء ذلك مما لم يعلم وهو ظاهر في تناول محل النزاع اعني البراءة من التكليف بالواجب
والمندوب لا ما يعم البراءة من الحرام والمكروه المسماة باصل الاباحة كما لا يخفى ومن التعسف
تاويل كفاية ما لم يعلم بايجاب التوقف واي كفاية مع هذا الحرج او فيه قد جعله في حكم المحظور
واما الخامس فهو ظاهر فيما كان الاشتباه فيه في موضوع الحكم فكان خارجا عن محل النزاع نعم فيه اشعار
بان الحكم بحرمة شيء وان علم اختلاطه بالحرام يحتاج الى الدلالة وما ذاك الا لاصالة الحلية والاباحة
ولعل استشهاد المعصوم انما كان من هذا الوجه وفيه نظر ويؤيده بالروايات الاخرى قوله ع كل شيء لك
حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك وهو سرقة او المملوك
يكون عندك ولعله قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم لك به البينة واما السادس فالحق انه ظاهر المنافات
لما سبق فانه ظاهر بل صريح في اطلاق القول والعمل الى ان يرد النهي وهذا يمنع من القول بانما
عند عدم العلم بخصوص الحكم وتقدم ان لكل واقعة حكما وهي مخزونة عند اهلها فلا بد من الرجوع
اليهم وكل حكم فاتى منافاة ابين من هذا وحمله على ان المراد هو النهي عن تعيين الحكم الواقع
حتى يكون المعنى اذا جاءكم ما لا تعلمون حكمه فلا تحكموا فيه على ان حكمه به حكمه الواقعي بل جاز
لكم الحكم على انه الذي هو تكليفكم بمعزل عن الغرض واني يصح ذلك وهو يمنع من القطع براسا
ويضيع انه على ضيعه ويمهد لذلك مقدمة يقول فيها ان لكل واقعة حكما عند اهله فالكم وفضول
القول وابعد منه حمله على ارادة المنع من الاشياء وان جاز العمل وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى

في المنافات والمحالة لانه انما جاء في الجهل المطلق الذي حيث يعلم ان هناك احكام ولكن لا يعرفها
فذاك الذي يجب عليه الامساك ولا يسوغ له التكلم الا بما لقى اما المجتهد المطلق الذي احاط خبرا بالمدارك
فانه اذا بذل الجهد ولم يعثر على ما يثبت الحكم فنفاه فقد قال بما يعلم بحكم الدليل القطعي الدال على عدم التكليف
بما في نفس الامر ان ابيت قلنا اوليس حيث اخبر بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جاء الناس بما يحتاجون اليه الى
يوم القيمة وقد اوضح ذلك لاهل بيته كان قد اوجب علينا الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام ومن المعلوم ان فيما
عندهم عموم قولهم كل مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه من ادلة اصل الاباحة سلمنا ولكن التعلق بالبراءة انما
يصح عند اليأس من الدليل ولا يأس لمن يمكن من الرجوع اليهم واما السابع فالظاهر انه يريد به من لا يجد
سبيلا الى المعرفة كالبله فالطا المجانين والشيخ الفاني واهل الفترة ومن يتطلب الحق ونحو ذلك فلا ينقض
ما نحن فيه نعم هنا اخبار اخر تنقض لما نريد وتدل على انه لا تكليف الا بعد البيان كقولهم الناس في سعة
ما لم يعلموا وقولهم عم وقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون حتى يعرفهم
ما يرضيه وما يسخطه وفي قوله فالهمها فجورها وتقويها بين لها ما تاتي وما تترك وقولهم عم لعبد الاعلى
حين قال له هل كلفوا على المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا
ما اتاها وقوله ليس لله على خلقه ان يعرفوا ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وقوله لحمزة ابن الطيار
اكتب ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وما عرفهم ثم ارسل اليهم رسولا فانزل عليهم الكتاب
فامر فيه ونهى في كثير من نظايرها وفي كتاب الله ما يغني عن الاطالة كقوله عز من قايل وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله لا يكلف الله نفسا الا
ما اتيها وقوله حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك قوله واما الثاني الى قد جرت العادات ان ما تعم
به البلوى ويقدم بحضره وتشتد اليه الحاجة ويكثر التساؤل عنه وتستفيض به الاخبار ان لم تتواتر فاذا
فتشت وتفرقت بعد الاحاطة ثم لم تعثر على عين ولا اثر بانه لا حكم في نفس الامر بحكم العادة بل قد يرد الواحد
في مثله كما جاء في وجوب غسل الجمعة والنهي عن الجمع بين العلويتين لانه مقام اشتهار واستفاضة
وان كان مما تبقى فيه ويكتفى بالمتعدد والمسح والكم ووجوب التقصير والافطار في السفر ونحو ذلك مما علم

لكن

لكن بعد هذا كله اقصى مفاد هذه العادة غلبة الظن بانتفاء الحكم في نفس الامر دون القطع وح فلا فرق
بين ما تعم به البلوى وما لا تعم الا ان الظن بالنفي ههنا اقوى قوله كنجاسة ارض الحمام الى الاحكام
الاربعة مما وقع الخلاف فيها فاثبتها قوم ونفاها اخرون وللنافي ان يتمسك بالبراءة لتمكنه من بيان
المقدمتين لانها مما تعم به البلوى ومع ذلك لم يقم عليها دليل الا ان يكون خبرا به الضعيف كما في الغسالة
سالته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فليغسل قوله في الزمن
السابق يريد به الزمان الذي يقطع العقل بانتفاء الحكم فيه ومن ثم سمي استصحاب حال العقل وذلك ان هذه
الطريقة المركبة من الاحكام المختلفة مثلا لم يكن من قبل قطعا فحيثما ادعى في حكم انه منها فلخصمه ان ينفيه ويتعلق
باستصحاب البراءة السابقة والعدم السابق لكن هذا انما يتم على مذاهب العدلية دون الاشعرية القايلين
بقدم الاحكام وح فلنا فان يتعلق في الرد عليهم باصالة عدم دخول هذا الحكم في هذه الشريعة وعدم
كونه منها في الاصل زل اذ كما ان الاصل عدم التركيب والتعدد كذلك الاصل عدم التركيب ما زاد وعدم
زيادة هذا العدد قوله فقد ورد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب كانه يشير الى ما سيورده في استصحاب
حال الشرع ويطيل في تقريره من ان الحكم الذي يراد استصحابه ان كان موقتا فلا وجه للاستصحاب بالنسبة
اليه على حد سواء الا ان التعلق بالماهية من حيث هي ثابت نعم ان هذا انما يتعلق وروده حيث يكون المستصحب
حكما تكليفيا من امر او نهي او تخيير او وضعيا والمستصحب فيما نحن فيه انما هو العدم المحض وليس
هو بدا لو لخطاب ليوصف بالتوقيت او الاطلاق وكانه اشتبه بحكم النهي ومن هنا يندفع سؤال التعميم
عن الحنفية اذا تعلقوا في استصحاب نفس الحكم بهذه الشبهة للفرق الظاهر بين المقامين فلا يكون
تحكما نعم ربما توجه عليه بعض ما تعلق به النفاة كقولهم لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان
حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وقولهم لو ثبت هذا الاصل لوجب
تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل والاجماع على العكس قوله سواء وجد
في السابق ام لا اي مع قطع النظر عن حالة السابق من وجود او انتفاء قوله المعتبر في الحكم ببراءة الذمة
هو الرفع صفة لقوله عدم العلم حتى يكون المعتبر وكلا القسمين امرا عدم العلم بتحقق ما يوجب

ثبوت الحكم والخصم مع قوته كان كل موضع يصح فيه الاستدلال بالاول لم يقل بالعكس باعتبار انه يجامع صح
الاستدلال بهذا القسم اعني البراءة ولم يصح بالثاني وذلك كما في الصبي يتيك وبلوغه والمجنون في افاقته
والمعدم في استطاعته فانه يصح ان يتعلق في نفي حكم المشكوك فيه باصل البراءة دون استصحاب حال العقل
لانه عبارة عن استصحاب العدم الثابت قبل مجيء الشريعة واستصحاب عدم المشكوك فيه الا ان المكن ههنا الا
ان ذلك استصحاب حال الشرع من حيث انه عدم ثابت بعد مجيء الشريعة والقبيل الشك ههنا انما هو في
الموضوع وان تبعه الحكم والبراءة انما هي من نفس الحكم على ما يقتضيه ظاهرهم وصحة التعلق بالبراءة في عدم
قيام الدليل على الحكم المنفي بعد ضبط الادلة وسبرها فان هذا انما يعقل فيما اذا كان الشك في نفس الحكم ابتداء
دون ما يجيء تبعا ولا يقع الشك فيه ابتداء الا حيث يكون عدمه الثابت هو العدم الثابت قبل نزول
الشريعة ومع تمام التلازم من الجانبين لكن اشتهر التعلق بالبراءة في نفي الحكم التبعي ايضا كما في الامثلة المذكورة
الا ان يكون على وجه المسامحة لتوهم التلازم لم يفرق جماعة الخ يشير بذلك الى ما وقع في كلام المحقق في التمهيد والشهيد
من اطلاق اسم البراءة الاصلية على هذا النوع من الاستصحاب وذلك ان المحقق قسم الاستصحاب الى ثلثة اقسام
وعد التمسك بالبراءة الاصلية واحدا منها واما الشهيد فانه بعد ان ذكر استصحاب حال العقل قال وهو المعبر
عنه بالبراءة الاصلية وهو محمول على المسامحة للاعم المذكور واعلم ان الشهيد الثاني ره كان الكلام من اول
البحث الى هنا على شرط التمسك باصل البراءة وهو عدم قيام الدليل على الحكم بنحو ما عرفت ما فيه ثم لما كان اصل
البراءة من جملة الاصول ورأى الشهيد قد اقتصر على اربعة وقد اهمل المصنف له اراد ان يبين ان هذا الاصل من ايها
هو وفي ايها يندرج فابان انه يندرج في الثاني ثم تجاوز الى التنبيه على ما هو حجة من تلك الاربعة واخذ
يتكلم على جزئيات الراجح وعلى حجية كل جزئي وكان الاولى به ان يقدم على هذا السؤال المترتب على بيان شرط
التمسك بالبراءة ذلك الجزئي الذي يشير اليه بقوله فيما بعد فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه
دليل التوقف الخ وكانه اخره لطوله ثم ان الشهيد ره انما اقتصر على هذه الاربعة مع ان الاصل قد يطلق
في الاصطلاح على خامس وهو اصل الفقيه وسادس وهو الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز لانه اراد من
معانيه ما شاع التعلق به بين اهل العلم وكثر دورانه في الاستدلال وليس الا هذه الاربعة واما اصل القياس

فلا

فلا يتعلق به في الاستدلال وانما يتعلق اليه ما يسمى بفصل القياس وكذا الثاني مع انه اصطلاح قديم
لاهل الحديث ولا يعرفه اهل الاصول واما الاثنى عشر التي ذكرها المحرر ره والاخيران اللذان ذكرهما
البهائي فمندرجة هي وغيرها تحت هذه الاربعة وذلك لاندراج ما يأتي على حرف في الثاني مع اصل الحقيقة
وهي اصل العدم فان عدم كل ممكن هو الاصل المقطوع به والامر الراجح فيه للاستصحاب ولاحتياج الوجود
الى امر زائد من فاعل وشرط وداع وارادة ابتداء او بواسطة كما في الموجب وهذا اصل ما زال اهل العلم
يتعلقون به ويطالبون من يدعي خلافه بالدليل واما ما يتعلق به في نفي الاحكام الشرعية فزعم الشهيد انه لا يصح
على اصولنا لما ثبت عندنا من ان لله لكل واقعة حكما فقد تحقق الوجود وفيه ان اقصى ما ثبت ان لكل
واقعة حكما اما موافق للاصل او مخالفا فيستلزم انعدام الاصل مع احتمال الموافقة فلا يصح التمسك بعد
ذلك باصل العدم وفيه ان اقصى ما ثبت لكل واقعة حكما اما موافق او مخالف فكيف يستلزم انعدام الاصل مع
احتمال الموافقة بل وانا اقول ان كان الغرض من نفي الحكم نفي شغل الذمة وعدم التكليف به كما هو الظاهر
فجواز التمسك به ظاهر وان اريد نفي ثبوت الحكم ونفس الامر بالغ حتى شغلت الذمة به ام لم يبلغ فلا يصح
ان خصوص الحكم اعني كون الحكم في هذا هو الوجوب مثلا غير مقطوع به فيجوز التعلق به ثم يمنع التعلق
به في نفي الحكم مطلقا الى هنا واصل عدم تقدم الحادث فان تأخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق في هذا
كما تجده في الماء الذي قد استعمله ما يزيل طهارته فلا تعلم هل كان ذلك قبل الاستعمال او بعده فان قلت بهذا
الاستعمال ايضا حادث والاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فكيف قدمتم مرجحات الاصل في عروض
النجاسة وحكمتم بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما كما هو المفروض فلا كلام اذ الشك
فيه انما هو في عروض النجاسة والراجح عن زمان الاستعمال وان كان غير معلوم فقد تعارض الاصلان وانما حكم
بطهارة المستعمل ايضا لان الطاهر شرعا ما لم تعلم نجاسته والنجس ما علمت نجاسته لا ما شك فيه ومثل
ذلك ما لو صلى ثم رأى على ثوبه او بدنه ما لا تقع الصلوة معه من نجاسة او غيرها وشك بل الحقه ذلك
قبل الصلوة او بعدها وقد حكموا ههنا ايضا بالصحة لان الاصل تأخر الحادث ثم لا يخفى ان هذا يرجع الى اصل
العدم اذ اقتضاه انه اصل عدم الوجود في الزمن السابق والاول اصل عدم الوجود مطلقا واصل براءة الذمة

من التكليف وعدم شغلها بواجب او مندوب ابتداء او تبعا للوضع فان ذلك هو الراجح للادلة الدالة على
اصالة البراءة من الاستصحاب ولزوم المحال من تكليف ما لا يطاق والاجماع والنصوص وكذلك اصل عدم
الوضع واصل اباحة الافعال فانه هو الراجح ايضا لما مر من دليل الاباحة واصل عدم الوجوب في نفس الامر
واصل عدم التحريم كذلك وكذا كل من الندب والكراهة والاباحة فان الراجح عدم اتصاف الفعل المتنازع
فيه في نفس الامر بهذا الحكم كالوجوب مثلا بخصوصه ولئن قلنا بعدم خلوه من الحكم لم لا يكون متصفا
بغيره فكانت هذه خمسة اصول ودليلها جميع الاستصحاب واصل عدم الوجوب بالنسبة الى الندب
والاباحة وعدم الندب بالنسبة الى الاباحة وعدم التحريم بالنسبة الى الكراهة وعدم الكراهة
بالنسبة الى الاباحة فهذه اربعة اخر فان عدم الزيادة هو الراجح واصل عدم الوجوب والتحريم بالنسبة
الى ما سواهما لمكان غلبتها واصل عدم التخصيص وعدم التقييد لانهما خلاف الظاهر وعدم الاشتراط
وعدم المانع لانه امر زائد وعدم النسخ للاستصحاب فهذه اربعة اخر يعني الراجح الى غير ذلك
كاصل عدم التركيب واصل عدم زيادة اجزاء المركب واصل عدم ما يحتاج الى المؤن واصل الحقيقة
والحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك ولا ادلاج المطية
نفي تغير الحكم الشرعي الثابت في الحالة السابقة المعبر عنه بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا او نفيا
واصالة نفي تغير حالة الشيء بعد ثبوتها المسمى بالاستصحاب في موضوعات الاحكام في الحالة وكانه
جعله قسيمين لوقوع الخلاف في احدهما والاتفاق في الاخر وفيه ان استصحاب حال العقل مختلف
فيه وهو خارج عنهما وبالجملة فالاستصحاب يجري حيثما يجري اصل العدم واصل البراءة من خصوصيات
الاحكام واصل عدم مخالفة الظاهر من عموم او اطلاق ونحو ذلك قوله ومنه قولهم الاصل في الكلام
الحقيقة تقدم الكلام على هذا الاصل في المقدمة مستوفى وانه بمعنى ارادة الحقيقة كما هو الظاهر
ومحل هذا الكلام متفق عليه يدور عليه امر الافادة والاستفادة بل نظام الدين والدنيا وذلك حيث
يعلم الوضع ويجهل المراد او بمعنى كون ما استعمل حقيقة وذلك حيث يعلم المراد ويجهل الوضع مختلف
فيه على قولين او اقوال وان الاكثر بنوا على التفصيل ان كان المعنى يحتمل الحقيقة والمجاز قولهم ومنه

قولهم

قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر الخ ليست هذه القاعدة عندهم على اطلاقها بل اذا كان الظاهر حجة
شرعية يجب قبولها شرعا كالشهادة والاخبار فلا اشكال في تقديم الظاهر على الاصل وذلك كسائر الشهادات
بالاثبات بعد العلم بالنفي وبراءة الذمة بعد العلم بالاشتغال وكاخبار الواحد ذي اليد طهارة ما في
يده بعد العلم بنجاسته فانه يقدم وان لم يكن عدلا واخبار الامين بتلف ما اؤتمن عليه واخبار المعتدة با
نقضاء عدتها بالاقراء ولو في شهر واحد ونحو ذلك وان لم يكن كذلك بل كان مستند الظهور الى العرف او العادة
الغالبة او القرائن او نحو ذلك مما يفيد غلبة الظن فالغالب تقديم الاصل وهذا كما حكموا ببقاء ما علم طهارته
او نجاسته في ثوب او بدن او ارض او ماء وان ظهر خلافه كما في ثياب من لا يتوقى النجاسة من الاطفال
والقصابين ومدمني الخمر والكفار وكما حكموا بنجاسة الشيء نجسا عند من عادته التطهير اذا انتفى او على
من لا يبالي الا الظاهر وكذا الحدث والطهارة منه وكل ما علم من نكاح او طلاق او ملك او نحو ذلك فانهم
في ذلك كله يجمعون على ترجيح الاصل مع تفاوت الى ظهور الخلاف حتى بلغوا في الاعراض عن الظاهر
في هذه المقامات الى ان حكموا بطهارة ماء في اناء مكشوف في بيت قد وجد الكلب خارجا منه وعليه اثار
الشرب والمباشرة بل صرح جمع كما في التمهيد بطهارته اذا كان لبنا ونحوه ووجد على فم الكلب
الخارج اثره وكما حكموا باباحة معاملة الظالمين ومن لا يتوقى الحرام وان ظن حرمة ما في
ايديهم وباباحة الاكل والشرب في شهر رمضان لمن لم يستيقن طلوع الفجر وان رجح لديه الطلوع من القرائن
ولو باخبار الثقة الواحد على ظاهر المذهب كما في التمهيد حتى يستيقن الخبر في ذلك وربما عكسوا فقدموا
الظاهر كما حكموا على من شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها
بانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به من جهة ان
الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به فرجحوا هذا الظاهر وان لم يكن بتلك المكانة من الظهور على الاصل
ولما في الامر بالتحفظ بعد الفراغ من الحرج والاصل ورود النص بذلك كقول الصادق عم انما الشك في
في الصحيح اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء وكذا اذا شك الصائم في النية بعد الزوال
فانه لا يلتفت بخلاف ما قبله فانه يجدد وكذا من شك بعد خروج الوقت في الفعل قبله وعلى ذلك دخول

الوقت ولم يتمكن من العلم لغيم او حبس او نحوه فان يجوز البناء على الظاهر من الدخول فيصلي ويفطر وعلى
من شك في عدد الركعات او في فعل من افعال الصلوة وغلب على ظنه الفعل بانه بمنزلة العالم وفي غيبة
المسلم بعد العلم بنجاسة او نجاسة ثيابه بالطهارة حيث مضى زمان يمكن وقوعها اعتمادا بظاهر حال المسلم
في التنزه وعلى المستحاضة بالرجوع الى العادة ثم التمييز ثم عادة نسائها ثم الروايات يكون للظاهر
وان كان على خلاف الاصل وفيمن ادعى من المسلمين الجهل بالضروريات كوجوب الصلوة وحرمة الزنا
اذ نشأ في دار الاسلام بعدم القبول الى غير ذلك فانهم في ذلك كله عولوا على الظاهر ولم يلتفتوا الى الاصل
وربما اختلفوا في مقامات فبعض يقدم الاصل وبعض يقدم الظاهر وهذا كما اختلفوا في غسالة الحمام
هل هي على طهارة نظرا الى الاصل او نجاسة نظرا الى الظاهر مع اختلاف الرواية ايضا والمشهور الثاني وفي
طين الطريق اذا غلب على الظن النجاسة لكن المشهور هنا الطهارة وظاهر نسبة الشهيد هذين الحكمين
الى الاصحاب يؤذن بدعوى الاجماع وذلك انه قال في الاول ورجح فيها الاصحاب الطهارة وفي الثانية
ورجح فيها الاصحاب الطهارة وفيما في ايدي المخالفين من جلد او لحم والمشهور الطهارة ايضا نظرا الى
ظاهر حال المسلم في التجنب وقيل بالنجاسة لاصالة عدم التذكية مع عدم اشتراطهم لجميع ما يعتبر في
التذكية من القبلة والتسمية واستباحتهم جلد الميتة بالدبغ مع ان ظاهر حالهم على ذلك فقد تعارض
الاصل والظاهر وانت تعلم ان ذلك لا يبلغ الى حد الظهور فانهم وان لم يشترطوا القبلة والتسمية لكن
عادتهم جارية بالاستقبال والتسمية وكذلك امر الميتة وفي الجلد المطروح في بلاد الاسلام اذا ظهر
عليه قرائن التذكية كما اذا كان جلد كتاب من كتبنا والاكثرون على الاجتناب عملا بالاصل الى غير ذلك
من مظان الخلاف ومراد الشهيد بالمواضع المستثنيات ما قام الدليل الشرعي من نص او اجماع على تقديم
الظاهر فيه على الاصل وجميع ما حكم فيه بتقديم الظاهر على الاصل من هذا الباب والدليل على ثبوت
هذه القاعدة الحاكمة بتقديم الاصل على الظاهر الا ما اخرجه الدليل ما دل على حجية الاستصحاب وح
فيرجع الى تعارض حجة وغير حجة فان الظاهر الذي لم يجعله الشارع حجة ليس بحجة فكيف يقدم على الحجة
او تعارض الحجة لا حجة فان قلت اذا كان ظن بقاء الامر المستصحب معتبرا في الاستصحاب لم يعقل تحققه

عند

عند معارضة الظن اذ يكون بقاء الامر المستصحب مع ظهور الاول لم يكن المعارض له ظاهر قلت انما العمل بالظن
الذي اخذ في التعريف الظن العرفي وهو الاحتمال الراجح احتمالا ما علم زواله كما في نسخ النهي الوارد بعد الامر
ص قوله اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات الخ يعني تعلق القاعدة على نفس الكلية المتضمنة لاحكام جزئيات
موضوعها كقولنا اثر البيع هو اللزوم والصحة في المثال لينا وقوله بالذات اي الضابطة التي يرجع اليها
ويبنى عليها حكم البيع لذاته مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كالعيب ونحو ما يثبت الخيار
باللزوم ويجيز الفسخ هي اللزوم وكذا تقول في المثال الضابطة التي يرجع اليها حكم افعال المسلم
لذاتها على الصحة وربما عرض لها ما يقضي بها الى الفساد فكم من تجارة او معاملة فاسدة لكن ما لم يظهر
مقتضى الفساد تحمل كل ما صدر منه على الصحة قوله او المراد بالراجح الخ لا ريب ان عروض المرجح بواسطة
امور خارجية لا يخرجه عن كونه راجحا في نفسه فهذا كما اوجب نصب القرينة المصيرة الى المجاز وقيام
الدليل ثبوت الحكم الذي كان معدوما من قبل واشتغال الذمة البرية وتحريم ما كان مباحا ونسخ ما كان
مشروعا قوله او المراد من الاصل في قولهم براءة الذمة الخ هذا هو الذي حمله على حكاية كلام الشهيد اولا مع قوله
واما قولهم الاصل في كل ممكن الخ يريد بالقسم الثالث ما عده ثالثا من اقسام الادلة العقلية وهو اصالة
وهو اصالة النفي وهو وان فرعه هناك بالبراءة الاصلية لكنا قد بينا هناك ايضا انه اعم منها لاختصاصها
بالتكاليف وتناوله لكل ممكن وبالثاني ما عده ثانيا وهو استصحاب حال العقل وهو وان فرعه هناك
باستصحاب عدم شغل الذمة لكنه ليس مختص به بل هو جار في كل عدم سابق عدم عيني او عدم
تكليف او غيره ومعنى كون الاصل في قولهم الاصل في كل ممكن عدمه من القسمين المذكورين
امكان اجرائهما في عدم كل ممكن بان يتمسك في اثباته بهما لا ان الاصل بمعناهما اذ الظاهر ان ليس
المعنى اصالة العدم في كل ممكن عدمه مع ان التعرض له في اثناء بيان كلام الشهيد في غير محله
وفي بعض النسخ بتقديم الثاني وتاخير الثالث على ان يكون المراد بالاقسام المعاني الاربع
التي ذكرها الشهيد ره للاصل وح فينتظم السوق لكن في عده من الثلاث عند ارادة الحالة
السابقة تسامح لان الحالة السابقة ليست هي عين الاستصحاب بل الامر المستصحب نعم في الاصل

بالمعنى الاول بالشك في حجيته اي لا كلام فيه لضعف والدليل هو الحجة قوله اذا كان في براءة الذمة اي
اذا كان الراجح في البراءة وذلك ان الرجحان قد يكون في البراءة وقد يكون في غيرها من الاعدام وغيرها كما عرفت
فيما يندرج تحت الراجح من الاصول ثم الحجة لا ينحصر في النص فكان الوجه ان يقول من دليل شرعي ليتناول
الاجماع وغيره قوله لسعة قولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل ١٥ لا يخفى ان قولنا الاصل في الاشياء
الطهارة ليس بقاعدة اذ القاعدة كما عرفت هي القضية الكلية المشتملة على احكام جزئيات موضوعها
وهذه قضية جزئية لكن الاصل الذي وقع موضوعها بمعنى القاعدة وقد عرفناك ان القاعدة كما تطلق
على القضية الكلية تطلق ايضا على حكمها المتناول لجميع الجزئيات وهو المراد هنا والمعنى قاعدة الاشياء
اي حكمها الذي تضمنته قاعدتها هو الطهارة انما القاعدة هنا ما تضمن الحكم بالطهارة على كل شيء
كقولنا كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم لاستفادة هذه القاعدة من الشرع طريقان احدهما النص
وذلك قول الصادق ع في موثقة عمار المروية بعدل الاصحاب كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت
فقد قذر وفي رواية كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وتخصيصه بما كانت الشبهة في موضوع الحكم وذلك
بان تعلق عروض النجاسة له او يختلط بنجس غير منحصر كالجبن في ثياب او يشتبه به كلبن ترك في ثوب كلب ونحوها
فلا تعلم انه لاي نفس او لغيره كالسمك والجوضة كما فعل صاحب الفوائد وبعض متاخري المتاخرين
تاويل من غير دليل والتمثيل في اصل الحل بما كانت الشبهة في موضوع حكمه كما جاء في بعض الاخبار لا
يقتضي انحصار ذلك الاصل في المثال فضلا عن غيره من الاصول ولقد تجاوز صاحب الذخيرة حيث خص
ما استفاضت به الاخبار من ان كل شيء طاهر حتى انه قذر بعين ما وقعت الشبهة في حكمه حتى اوجب
اجتناب ما لم يرد النص بطهارته بخصوصه من انواع المياه كماء السباخ مثلا ان لم يقم على طهارته
دليل واعظم من ذلك انه فرق بين استعماله في الاكل والشرب فاجازه باصل الاباحة وبين استعماله
في الصلوة والطهارة فمنعه ليقين البراءة او ما كان في اصل البراءة الذي كلامه فيه مغناة ما كان يلزم
يقين البراءة من شيء الا بعد يقين اشتغال الذمة به بخصوصه الثاني الاستنباط وحاصله ان
الشارع امرنا بالصلوة ومنعنا من اشياء مخصوصة واوجب علينا ازالتها عن الثوب والبدن للدخول
فيها

فيها وعن المصاحف والمساجد والمآكل والمشارب وما ذاك الا لصفات فيها بحكم قاعدة الحسن
والقبح وسمي كون الشيء بحيث تحرم معه الصلوة وتجب ازالته عن الاشياء المذكورة نجاسة
وذلك الشيء نجسا وكونه بحيث تباح فيه الصلوة ولا تجب ازالته عما ذكر طهارة وذلك الشيء
الذي تباح فيه طاهرا ولما علمنا بحكم قاعدة العدل انه لو كان هناك شيء تحرم علينا الصلوة
فيه ويجب علينا ازالته لاعلمنا به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة علمنا ان كل ما سكت
عنه فهو طاهر وكان جميع ما جاء في الصلوة ونحوها من الاوامر ادلة على طهارة ما لم يامر بازالته
والتجنب عنه ولم يبق الا ما عساه يتوهم من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلعله منع
من شيء ولم نعثر عليه فكيف تستنتج الحكم بطهارة كل مسكوت عنه واصل البراءة من التكليف والوضع
الذي اتفقت عليه كلمة الكل ولم يختلف فيه اثنان بل ضعف ولا يتبقى لقائل فيه مجال ولا انكار
اقوى من اصل الاباحة الذي سطع به البرهان وان خالف قوم فان الغرض اثبات الحق وهذا الذي
اراد المصنف بهذه المقاصد وان كان في المبادية قصور والذي شرع محجته من المتاخرين فيما نعلم
استاذ الكل في شرح الدروس وربما استدل لاثبات اصل الطهارة بان الاشياء كلها مخلوقة لمنافع
العباد ولا يتم النفع بها الا بهذا الاصل اذ لولاه لم ينتفع الانسان بعلم طهارته من له
والتعريفان من الشهيد رحمه الله لان تعريف الطهارة وتعريف النجاسة بما ذكره الشهيد ره واحترز بقوله
للاستقذار من الذهب فانه وان كان مما لا تقع الصلوة فيه ولا يجوز استعماله في الاكل فيه لكن
عدم جواز استعماله ليس للاستقذار بل لنهي الشارع عنه وكذلك لا يؤكل من اللحم فانه وان حرم
استعماله في الصلوة والاكل لكن تحريمه ليس للاستقذار ولما اخذ في التعريف قيد الاستقذار
وانما حرم استعمالها الا اه خرج عنه الخمر فانها ليست مما يحرم استعماله في الصلوة وفي الاكل
للاستقذار وانما حرم استعمالها لاسكارها فزاد قوله او للتوسل الى الفرار لادخالها فان الفرار
لادخالها فان الفرار منها مطلوب وجعل التحريم وسيلة اليه وقد ينتقض بمثل الكافر المترف
فانه مما يحرم مساورته في الاكل والشرب والصلوة وليس بمستقذر ولا هو كالخمر يطلب الفرار منه

لحفظ المفعول وقد يجاب بان المراد من المستقذر هو ما استقذره عرف المتشرعة وانه مستقذر
فيهم وان كان استقذارهم له لمكان حكم الشارع بنجاسته لا لذاته كالبول والغائط ونحوهما ومن فوائد
ان الخمر كذلك فلا حاجة الى تكلف التتمة فان قيل انها في مبدأ التحريم لم يكن مستقذرة بل مما تستلذ
فلا يصدق انها حرمت للاستقذار قلنا كالخمر كذلك والوجه الجواب بانها كالخمر ادخل بالقيد الاخير
فان البحث عنه اما كان مطلوبا لمكان خبثه جعل مساورته وسيلة الى ذلك [illegible] الا قولهم
الاصل في الاشياء الحل هذا اصل اخر وقاعدة ثانية دل عليها الدليل الشرعي والحكم في اطلاق اسم
القاعدة على مثل هذا القول كما مر انما القاعدة قولهم كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه وبالجملة هذا
الحكم الاصل من الكتاب والسنة ودليل العقل اما الكتاب فاى كثيرة منها قوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا وذلك انه تعالى امتن على الناس بان خلق لمنافعهم جميع ما في الارض ولا يتم الا باصل
الحل واباحة تناول الكل اذ لولاه لم ينتفع الانسان على حليته واباحة تناوله ثم الاستدلال
بهذه الاية لهذا المطلب انما يتم بامور احدها كون اللام للاختصاص الثاني عموم ما الثالث عموم الارض
الرابع عموم الانتفاع الذي من اجله خص بذلك فانه لم يخلقها لهم الا لينتفعوا بها ولا كلام في
في الثلثة الاول انما الكلام في الرابع فقد اعترض بان عموم الانتفاع لا يقتضي اختصاص النفع با
بالاكل والشرب لم لا يكون بالشم والطعم والنظر وغير ذلك ايضا والحاصل ان الكل مخلوق للانتفاع
لكن للانتفاع طرق واين هذا من اباحة اكل كل ماكول وشرب كل مشروب والدليل على عدم الاختصاص
انك اذا فتشتها وجدتها في الواقع كذلك والكوكب ما [illegible] الغير في وجه الاستدلال فانه لو لم يفوض
اليهم امر الانتفاع لم ينتفعوا بها لم يبق وجه الانتفاع به فلم يحسن الامتنان بالكل وهذا هو الذي
اراد المص بقوله فانه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص له) على انا نقول ان قضية الاختصاص ان
يتصرفوا بما خصوا به تصرف الملاك في املاكهم يصنعون فيه ما شاؤا وبالجملة فظاهر الخطاب عموم
الانتفاع واما ما جاء في بعض الاخبار من كون الخلق للاعتبار كما في العيون فلا ينافي ما اشتهر من ان
الخلق للمنافع لم لا يكون للنفع والاعتبار جميعا جاءت به الاثار واستفاضت به الاخبار وعن [illegible] الاعتبار

بل نطق

بل نطق به الكتاب المجيد في مواضع عديدة لا تكاد تحصى كقوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا
وانزل الماء من السماء لاحياء الاموات واخرى بخلق الجنان ملتفة الاغصان وانبات النبات لهم
ولانعامهم ومرة بخلق الانعام وتسخيرها لهم في حمل الاثقال واستخراج الالبان واتخاذ الرياش
بل في العالم العلوي كما امتن بخلق الشمس سراجا والقمر نورا والنجوم ليعلموا عدد السنين والحساب
وما جاء في الاخبار من تاثير الشمس والقمر والكواكب والرياح في الزرع والثمار والاناسي اكثر
من ان تحصى وفي العيان ما يغني عن الاثر والخبر وهذا الذي ذكرناه من ملاحظة كلا الامرين هو الذي
نطقت به الكتب كتب التفسير المعتمدة كالمجمع والجوامع والكشاف والمعالم قال في الجوامع لكم اي
لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم بان تتمتعوا منه بفنون المطاعم والمراكب والمناكح والمناظر
البهجة وفي دينكم بان تنظروا فيه وما يتضمنه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر
الحكيم وفي هذا دلالة على ان اصل الاشياء الاباحة الا ما منع الشرع وجاز لكل احد ان يتناولها
وينتفع بها وقريب منه ما في الكشاف غير انه زاد في المنافع الدينية التذكير بالاخرة وثوابها
وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة واسباب الوحشة والمشقة ثم قال وقد استدل بقوله
خلق لكم على ان الاشياء التي يصح ان ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات في العقل خلقت في الاصل
مباحة مطلقا لكل احد ان يتناولها ويستنفع بها وما في المعالم لا يعدوه وقال في المجمع قال المفسرون
لما استعظم المشركون امر الاعادة عرفهم الله تعالى خلق السموات والارض ليدلهم بذلك على قدرته
على الاعادة فقال هو الذي خلق لكم الاية ثم قال ومعناه ان الارض وما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة
لكم اما دينية فتستدلون بها على معرفته واما دنياوية فتنتفعون منها بضروب النفع [illegible] الاول
ادخل الارض فيما خلق لهم وهي مقالة المفسرين قديما ووجهها في الكشاف بان يراد بالارض الجهات
العلوية فان الغبراء وما فيها واقعة في الجهات السفلية ومنها قوله عز من قائل انما حرم عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فانه تعالى اباح لهم الطيبات حيث قال يا ايها الذين امنوا
كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون ثم اراد ان يبين المحرمات ليظهر عموم الاباحة

ويعظم الاسنان ويكتفي بالعصا لبياد وفي الكشاف ذكر لحم الخنزير دون شحمه لدخوله فيه لانه تابع له
ووصف فيه بقي سمين وما حق من الميتات كالجراد والدم كالكبد يخرج بعدم تناول الاطلاق له عرفا
ومن ثم لو حلف لا ياكل لحما ولا يركب دابة فاكل سمكا او جرادا او ركب كافرا لم يحنث لعدم الانسياق
وان قال تعالى وتستخرجون منه لحما طريا وقال ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فانما ما حرم عندنا مما لم
يظهر خبثه كالارنب وبعض الطيار والسمك فالمحرم بالاصالة انما هو ما ذكر في الكتاب المجيد ثم علم من سنة رسول
الله صلعم اشياء فحرمت بها السنة كان المحرم بالاصالة من المشروبات انما هو الخمر وتحاقم العصير وكل
مسكر فحرمت كما جاءت به الاخبار وكيف كان فما هو الا عام خاص متنقض وما يوجد في بعض النسخ قبل
هذه الآية من قوله عز من قائل حرمت عليكم الميتة الآية فانما تنهض بضميمة قوله بعد في الانعام وما لكم
لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان الاشارة بالتفصيل الى هذه كما ذكروا
فانما تدل على ان المحرم ما فصل في هذه لا الآية ففيها ايضا دلالة من وجه آخر فانما لو فرضنا بان التحريم لا بد فيه
من التنصيص وذلك لانه ذكر تحليل الاهلي عالم ينص على تحريمه فلولا ان الاصل فيه الاباحة لم يتوجه الا بتحريم
ومنها قوله جل وعلا ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات
ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وذلك انها نزلت كما في الكشاف وغيره في القوم
الذين حرموا على نفوسهم اللحوم وسلكوا طريق الترهب كعثمان بن مظعون وغيره يقول والله اعلم
لا جناح على المؤمنين فيما اصابوا من مستلذات المطاعم اذا اتقوا ما حرم الله منها وثبتوا على الايمان
وازدادوا من العمل الصالح ثم استمروا على التقوى والايمان ثم استمروا على التقوى على تمادي الايام
واحسنوا الى الناس مع المواسات ونحوها وقال ابو علي الجبائي الشرط الاول يتعلق بالزمن الماضي والثاني
بالدوام عليه والثالث يختص بمظالم العباد لقوله واحسنوا وقيل ان الثالث المستقبل والاحسان
اعم من اللازم والمتعدي كما يقال احسن اي فعل ما هو حسن وقيل غير ذلك وكيف كان فهو دل على انتفاء الجناح
عند حصول الشرط في كل ما طعموه لعموم ما وهذا الذي حكيناه من نزولها في البحث عن المباحات كانه هو
المراد بما روي من طريق اهل البيت عم فيما طعموا من الحلال ردا على ما روي من طريق اهل الخلاف من

ان

ان المراد لا جناح فيما اكلوا من مال الميسر وشربوا من الخمر فان هذه الكلمة صالحة للاكل والشرب وانه
لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله صلعم فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون
مال الميسر فنزلت يقول ليس عليهم فيما طعموا جناح اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات الآية لانهم كانوا
كذلك وما طعموه كان مباحا وهذا كما يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ما فعله امر مباح
فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا كان كذلك وانه غير
مؤاخذ بما فعل والذي يدل على ان مرادهم ما ذكرناه ان الخمر عندهم ما ابيحت يوما في الاسلام الا انه حفظ
عن هذه الامة وقد بقي في الآية اشكال اورده علم الهدى السيد المرتضى ره وقال ان المفسرين تشاغلوا بابطال
الوجه في التكرار وظنوا انه هو المشكل وتركوا ما هو اشكل وهو ان عطف الايمان على الاتقاء تقاضي
بدخوله في شرط نفي الجناح عن المباح وذلك يستلزم ثبوت الجناح على الكافر في المباح ثم اجاب بوجهين
حاصل الاول ان المراد فيما طعموا وغيره من الاعتقاد وغيره وان عدم صحة دخول الايمان في الشرط ودلالة
على مكان هذا المحذوف كما قال زهير علفتها تبنا وماء باردا وقال الآخر تراه كان الله يجدع انفه وعينيه
ان مولاه ثاب له وفر والثاني ان الايمان ليس داخل في الشرط حقيقة وانما عطفه على الشرط لا
في الوجوب قال وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقول استحسانا واستغرابا وتوضيحه انه لما
شرط نفي الجناح بالاتقاء كان كان قد حكم بوجوبه وكانه اخذ يقول ان الاتقاء واجب ثم عطف عليه الايمان
والعمل الصالح بهذه الملاحظة وفي هذه المرتبة فاما ما تعلق به الشيخ الحر في ابطال الاستدلال بهذه
الآية الكريمة تارة من انها مخصوصة بمن جمع الصفات المذكورة واخرى من انها مخصوصة بمن آمن
وعمل صالحا مثل نزول الآية لان التعليق بالذين وقع اصله ماضيان ومرة من انها مخصوصة بالطعام
الذي طعموه قبل نزول الآية لقوله طعموا فانه فكيف او ثم ولا يذهب مثله على الجاهل اما الاول فانه فرق بين
من جمع ومن لم يجمع انه يثبت اصل نفي الجناح وهو يبقيه على الاطلاق واما الثاني فالموصول كالمحلى في العموم
او الطبيعة فيتناول السابق واللاحق سلمنا ولكن انعقد الاجماع وقامت الضرورة ونطقت بها الادلة
باستواء الناس في الاحكام وان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة واما

واما الثالث فلا ريب ان المساق من نحو لا تؤاخذ اهل الصحو بما عملوا ولا تمنعوهم ما سئلوا ولا تحول بينهم
وبين ما ارادوا انما هو العموم لا الاختصاص بمعنى بحسب سياقه فيؤخذ ذلك على ما رواه اهل الحديث ومن حصول
النزول فيمن شرب الخمر واكل مال الميسر على ما يظهر من استشهاده بتصريح الطبرسي فانه حكى ذلك اولا عن
ابن عباس وانس والبراء بن عازب ومجاهد وقتاده والضحاك ثم حكى ما ذكرناه ثانيا عكس صاحب الكشاف ثم
قال وفي تفسير اهل البيت فيما طعموا من الحلال فظن انه اتحد ما قدمه مذهبا كالجليل لكن طريقه في هذا
الكتاب يقدم في الذكر ما هو انسب بمذاهب العامة وكيف يصح اختيار مثله لاماتي وهو قاض
بالاجماع على بطلانه اشكل هذا تركيب لابطال الاستدلال بالاية الكريمة على ما نطقت به الحجة وقام عليه
الدليل وقد تعلقه من دعوى كون الخمر مباحة قبل ذلك بانها مختصة بالطعام والكلام فيما هو اعم
فالنزاع انما هو في اثبات اصل الحل لا فيما يكن اكله وشربه وقد عرفت ان هذه الكلمة يصلح لها وليس
هناك من يجيز تناول كل شئ في الاكل والشرب ثم منع من التصرف به في غيرهما من اللبس والشم والا
وغير ذلك والعجب ان السيد اثم حكاه وسكت عليه ولم يرد فيما كتب على الاستدلال بهذه الاية سوى
هذه الحكاية ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وذلك انه امتن باباحة
الاكل من كل ما في الارض لعموم ما واما اعتراض الخصم بانه خطاب مشافهة فلا يعم وبان الاذن انما جاء بالكل
البعض لمكان من فيطلب ندفعهما عن البيان لا استواء المكلفين وان لم يعم الخطاب والتبعيض متعلق كل
بكل نوع نوع لمكان ما لا بالمجموع كما هو واضح وانما اثر لانه هو الممكن بحسب العادات وما كانوا ليأكلوا
جميع ما في الارض ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وذلك ان المشركين لما حرموا ما احل الله واحلوا ما
حرم من تلقاء انفسهم وجعلوا رزق الله منه حلالا وحراما وخصوه ببعض دون بعض من غير
سلطان ونسبوا ذلك الى الله افتراء عليه كما حكى التفصيل بشانهم حيث يقول وجعلوا لله مما ذرأ
من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان
لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ثم قال وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء

بزعمهم

بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون
وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم
وصفهم انه حكيم عليم ثم اشار الى بعض ما انعم به من انشاء الجنان وخلق الانعام ثم انكر عليهم ما كانوا
من تحريم ذكور الانعام تارة واناثها اخرى واولادها اخرى كيف ما كانت ذكورا واناثا
زاعمين ان الله تعالى هو الذي حرمها فقال قل الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام
الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين اراد ان يبين ما حرم مما يمكن تناوله من الحرث
والانعام فقال عز وجل من قائل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وحصر المحرم في الاربعة المذكورة
فكان اعظم شاهد على ثبوت اصل الاباحة في سائر الاشياء عدا ما ذكر وفيما وقع اخر الاية استثناؤها
وذلك انه لما اراد بيان الحصر لم يقل لا احرم الا هذه كما قال من قبل فانما حرم عليكم الاية بل استدل
على الحصر بعدم الوجدان فيما اوحي اليه على محرم سوى هذه وفيه ايذان بان التحريم انما يثبت
بوحي من الله وان عدم وجدان دليل التحريم كاف في الاباحة وهو ابين شاهد على ان الحل اصل في
سائر الاشياء وان الخاص ان وجد دعوى الحصر دلالة وفي الاستدلال على الحصر بعدم العثور على غيرها
ذكره لا لتاخر الاشعار المذكور ثم في هذا الاستدلال دقيقة اخرى وهي ان توقف التحريم
على الدليل وعدم حاجة الاباحة اليه مما لا تناكره العقول بل هو مسلم لديها مع قطع النظر عن
الشرع فانه خطاب لمن لا يتدين بالشرائع ولو كان بمقام انكار وكانت الاباحة محتاجة الى
الدليل كما يزعم الاخبارية لم يحسن الرد عليهم فيما حرموه بعدم وجدان تحريمه فيما اوحي اذ كان لهم
حجة ان يقولوا لم لا يكون حراما لم يرد فيه وحي وما الذي دل على الاباحة والى هذه الدقيقة
اشار المعصوم بقوله بل في هذه اشعار انه واما السنة فاخبار منها قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي
فانه كما يدل على اصل الاباحة يدل على اصل الحل ايضا بل هو فيه اظهر فان تناول الشئ بالاعيان
الخارجية اظهر من تناوله بالافعال ومنها ما رواه الشيخ في ... عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن
الجدي والمار ما هي والتمايب وما الشبه فشرب منه السمك حرام هو فقال السائل يا عمه اقتله

في اصالة العدم واصالة عدم تقدم الحادث

هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه قال فقرأها حتى فرغت منها
فقال ان الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون شيئا فنحن نعافها وقد روى هذه الرواية
بعينها العياشي عن ابي جعفر الباقر عليه السلام ووجه الدلالة ان هذا حكم منهما عليهما السلام ونص بان الحرام ما نص على تحريمه
وانه لا يكون الا عن دليل بل فيها دلالة على انحصار المحرمات في الاربعة المذكورة وما يتبعها من النجس كالكلب
فدل على ان ~~الله ورسوله~~ لمنصوص العلة وان عموم الاية غير مخصوص بقولهما ان الحرام ما حرم الله
ورسوله فدل على ان الله ورسوله لم يحرما سوى المذكور ولهذا احتاجا الى الاستثناء فقالا ولكنهم
الحديث فان قلت حرم سباع الوحوش والطير والارنب والهر والسمك الغير المذكور وغيرها من
الحيوانات مما لا كلام فيه عندنا قلت قد بينا ان المحرم بالاصالة انما هو هذا ثم عاف رسول الله صلى الله عليه وآله بعض
الاشياء فجرت السنة بتحريمها ولا ينقدح الاستدلال على اصل الحل بذلك انما كان بدلالة الخبر على ان
تحريم الاشياء او رفضها ولو على وجه التنزه يحتاج الى تعلق وكفى به حجة ومنها كل خبر دل على اصل الاباحة
العامة فان ما يدل على اباحة كل فعل يدل على اباحة الاكل والشرب واما العتق فامر في الاباحة
قوله وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة اي قولهم هذا ايضا قاعدة شرعية واصل الحل ان اصل البراءة
في التكليف واصل الاباحة في الافعال واصل الحل في الاشياء فاذا ادعى مدع وجوب شيء او وضعا
يستتبع التكليف تمسكنا باصل البراءة وان ادعى حرمة فعل من افعالنا كالغناء مثلا وانشاد الشعر
في المدح والذم تمسكنا باصل الحل فان رجع الى الفعل ايضا فان قلت فقضية احتجاجه لاصل البراءة
بما سمعت من الاخبار انه اراد به ما يتناول الاباحة كما وقع لكثير والتعرض لاصل الاباحة هاهنا
يدل على خلاف ذلك وانه اراد باصل البراءة المعنى الاخص قلت لعل الغرض هاهنا اثبات اصل الاباحة
والاستدلال عليه بل بيان ان قولهم الاصل في الافعال الاباحة قاعدة شرعية لم يبق لهما قسمان قد
عرفناك رجوع الثاني الى الاول اذ الاول عدم الوجود والثاني وان كان عدم سبق الوجود لكنه
يرجع الى عدم الوجود في الزمن السابق فكان جزئيا من الاول قوله والتحقيق ان حاصل التمسك
باصل العدم اصل براءة كان او غيره شرطه ان لا يؤدي الى اثبات حكم لم يكن له شرطها اخذا شيئين البراءة

فيما

فيما بعد وتحقيق ما يقتضي اصل العدم القطعي بعد ان يكون التمسك به طريقا شرعيا انه يثبت
به حكم شرعي اولست تثبت الطهارة المشكوك فيها بعد ملاقات النجاسة باصالة عدم
تقدم الحادث وكذلك النجاسة بعد عروض الطهارة كالقاء كر اولست تثبت الندب
او الكراهة بعد تحقق الرجحان او المرجوحية باصالة عدم التحتيم وكذا الاباحة باصالة
عدم الرجحان والمرجوحية بل ثبت باصل العدم كما ثبت بالاستصحاب والاثبات الاحكام التابعة
لتحقيق الموضوع باصل العدم مما لا يكاد يخفى اولست اذا نفيت النجاسة واثبت الطهارة باصل
العدم ثبت بالتتبع احكاما عديدة كوجوب الوضوء به وحرمة اراقته مع الحاجة الى الطهارة و استصحاب
التجديد وجواز شربه وهكذا وكذا الحال كلما دار الامر بين حكمين كوجوب وحرمة فنفيت احدهما باصل العدم
ثبت الاخر وكذلك اذا نفيت احد النقيضين باصل العدم كحركة وسكون يثبت الاخر والجواب انه لا اثبات
في شيء مما ذكرت وذلك لانك اذا شككت في عروض النجاسة بعد ثبوت الطهارة فاقصى ما افادك التعلق
باصل العدم نفي ما شككت في عروضه لا اثبات الطهارة وكذا اذا شككت في عروض الطهارة بعد ثبوت النجاسة
وكذا الكلام في اثبات الندب فانه لما دل الدليل على الرجحان في الجملة وشككت في بلوغه الى حد الوجوب
فاقصى ما افادك التمسك باصل العدم نفي التحتيم لكنه لما كان مناقضا للجواز لزم ثبوته لامتناع ارتفاع النقيضين
ولا نعني بجواز الترك الا الرجحان الثابت من قبل ثبت الندب بواسطة التناقض وكذا الكلام في نفي التحتيم بعد
ثبوت المرجوحية ونفي الندب والكراهة بعد ثبوت الجواز وكذا جميع ما يثبت بالاستصحاب اذ ثبت باصل
العدم فلا معنى لاثباته به الا نفي عروض ما يغيره ويزيله عما كان عليه كان اثبات ما ثبت بالاستصحاب
كذلك واما ما يترتب فيه اثبات الاحكام التابعة فاقصى ما افاد التمسك باصل العدم فيه نفي نقيض احكام متبعه
احكام ولم يثبت به الاحكام التابعة وكل التبوع لسبق ثبوته وانما نفى نقيضه محقق لثبوته واما الاحيان
فمع ان التعلق فيها باصل العدم ظاهر البطلان للترجيح بلا مرجح ان الاثبات لو تم لكان بواسطة التناقض
ونحوه فصح ان اصل العدم لا يثبت باستقلاله حكم من الاحكام وكيف يعقل فيه ذلك والعمل مع النفي
لكن اللبس في شيء مما ذكرنا من الصور لانك اثبات الحكم باصل العدم باستقلاله انما شئته الا انه نفي

فان التمسك فيهما باصل العدم لا يوجب اجتناب شيء منهما بل يوجب كلا منهما اقصى ما هناك انه حيث استبيح احدهما
امتنع الاخر علاج لذلك المستبيح لا مطلقا والا دخل الممنوع قطعا كما يستفتح لك ولما الاخبار فلم يفد التمسك
باصل العدم فيهما الا تحقق موضوع قبضه احكاما ممنوعة فلا وجه للمنع من التمسك باصل العدم وكيف
فالمنع في مسئلة الاناءين لم يخف من قبل ان التمسك باصل العدم فيهما يستلزم اثبات حكم بلا امور اخر جلية
الشك ولذلك انه لا كلام لاحد من اصحابنا في وجوب اجتناب الاناءين والذي قطع بنجاسة احدهما
وكذا كل محصور دخل فيه محذور بل هو اجماع فانك لا تكاد تعثر على مخالف او متوقف بل يحكون على البت
ويحكون الاجماع وانما يختلفون في وجوب الاراقة ولم يعد الاجماع موافقة عمار المتلقات بالقبول المعمول
بها فيما بينهم مؤيدة برواية سماعة وظهر انه ما ثبت في الفقه الرضوي على شرط الدعم واما ما عرفت
المناقشة في ذلك من صاحب المدارك متعلقا بضعف السند وانت تعلم ان موثقة عمار لو لم يكن يمكن
اعتبار لكان لها ما يؤيدها ويشد عضدها ويذهب بها سالمة على ما هو طريقه من عدم الاعتداد
الا بالصحيح عند المتاخرين فوق الاجماع واستقامة طريقة الاصحاب على المنع ما يحكى عن العلامة ثم انه
حكى عن العلامة انه احتج في المختلف على المنع بان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما
معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واعترضه بان اجتناب النجس لا يقطع بوجوبه الا مع تحققه بعينه
لا مع الشك فيه وكأن ما حكاه عن المختلف انما عثر عليه في غير هذا المقام فانه في هذا المقام لم يزد
قال مسئلة اذا كان معه اناءان احدهما طاهر والاخر نجس فاشتبها اجتنب ماءهما وتيمم انتهى
عند علمائنا اجمع ثم ذكر الخلاف في وجوب الاراقة واختار المنع وما اعترض به قد نبه عليه ان المراد
بالنجس في الخطاب الدال على النهي عنه والامر باجتنابه انما هو النجس الواقعي لا المعلوم لعدم دخول
العلم في مفاهيم الالفاظ حيث قامت الادلة القطعية على امتناع التكليف بما لا يطاق بل بما فيه حرج
ومشقة وجب تخصيص ذلك بما امكن العلم بالواقع منه ولا حرج ولا مشقة فيما يكلف فعله واجتنابه بفعل
ما دخل فيه او اجتنابه اجمع كما اذا كان الاشتباه في محصور بخلاف غير المحصور عادة فان في اجتنابه والاتيان بتمام
الجميع فان قلت كان مقتضى النظر ما تقول ولكن الشارع امتن وتفضل بالاكتفاء فقال كل ماء طاهر

حتى

حتى تعلم انه نجس قذر وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وامثال ذلك
فنادي بان اياك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وما جاء في خصوص الاناءين لا يقع من الاخبار فكان الوجه
تاويله قلت ما جاء في الاناءين بعد تلقيه بالقبول والاخذ به لا يقصر عن هذه فكان مخصصا على انا قد
نقول ان مستعمل احد الاناءين بعد القطع بنجاسة احدهما متناول لما يعلم قذارته عرفا والمجتنب لهما تارك
لليقين عند اهل العرف والذي يدل على ذلك انا نجد اهل العرف يرمون من لم يجتنب شيئا منهما بالاقدام على
المحظور وعدم المبالات ويستثنون ذلك في جميع ما تقدمت اليها فامرنا باجتنابه فاشتبه باخف
فتناول كل منهما واحدا مستقلا بتجويز ان يكون غيره ما نهيته عنه او لست تراهما عاصيين مجترئين بتقديم
على علم وهذا بخلاف غير المحصور ولا اقل من ان يكون ما جاء في الاجتناب مخصصا لتلك الاخبار وقد عرفت
مقامه في القبول والاعتبار ثم ان صاحب المدارك بعد ان قدح في ادلة المنع ولم يبق عليها الا نعم
سقوط حكم هذه النجاسة حيث يكون المباشر لاحدهما غير المباشر للاخر قال واستبعاد سقوط حكم هذه
النجاسة شرعا اذا لم تحصل المباشرة لجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه قال وقد ثبت نظيره
في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واعترف به الاصحاب في غير المحصور ايضا والفرق بينهما
بين المحصور وغيره غير واضح عند التامل ثم قال ويستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع
النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله قال وهو مؤيد لما ذكرناه قلت ما هو
الا استبعاد بل القطع بالمنع وهذا مما تطابق فيه العرف والشرع وقياسه على غير المحصور لا وجه له لظهور الفرق
الظاهر بلزوم الحرج هناك دون ما نحن فيه كما عرفت وذلك لما بينا من ان التكليف الواقع واقعي خارج
غير المحصور بالدليل واما التنظير بالثوب المشترك فقد نظر فيه بان الاشتباه في الثوب انما كان بين
مكلفين كل منهما متيقن للطهارة شاك في الجنابة فهما كمن تيقن الوضوء وشك في الحدث بخلاف قضية
الاناءين فان المكلف فيهما واحد وانما مثل صاحب الاناءين كمن اراد الائتمام باحد الواجدين ولا ريب في
امتناع القطع بجنابة احدهما وهو جنب من هذه المسئلة وفيه نظر فان المؤتم في سقوط حكم النجاسة المقطوع بها
على هذا كلا لا دخل لكون المكلف متعددا في الفرق الذي ذكره كما لا يخفى ثم نتوجه ان هذا خرج بالدليل المخرج

ويبقى الحكم في مسئلة الانائين على الاصل بل على دليل المنع ولعل ما ذكره اخيرا فهم على الملاحظة بل نقول ان الخارج
ان كان موضعا مخصوصا كثوب او اناء خال او فيه غير ماء او قطعة ارض مخصوصة منعنا من استعمال كل منها
واوجبنا اجتنابهما معا لانها من مسئلة الانائين وان كان موضعا غير محصور عرفا او انه شك هل سقط
في الاناء شيء او لم يسقط اصلا لا فيه ولا في الخارج وذلك الذى استظهره لخروجه عن هذه المسئلة وهذا
هو الذى تقتضى به قواعد القوم وكيف كان فلا يخفى عليك عن هذا كله بما تقدم من الادلة انما يتوجه شيء مما هنا
لو تم على من تعلق في المنع بباب المقدمة واما من احتج على المنع بان في الحكم بطهارة احدهما وبنجاسة
الاخر ترجيحا بلا مرجح وانت خبير انه من يتمسك في هذه المسئلة باصل العدم لا يحكم بنجاسة شيء منهما
بل يبيح استعمال كل منها انتهى ما هناك انه لا يجيز الجمع بينهما لو احد للقطع بالدخول النجس ح فيبقى الكلام
في الاقدام والترجيح واضح فانك لا تقدم على استعمال احدهما متعلقا باصل العدم الا بمرجح من عفونة
او صفاء او برودة او نحو ذلك نعم يجئ الترجيح بلا مرجح لو اخذت بنفي احد النقيضين كالحكم بنفي الكون
باصل العدم ليتم لك اثبات الاخر وكذا احد الحكمين اللذين دار الامر بينهما كوجوب وحرمة
وهذا الذي يكرره الاصوليون في الامر الشرعي اى انه لو كان مما تثبت به الاحكام حتى يكون مدركا للاحكام
الشرعية لخرطوه في سلك المدارك وحسبوه في عداد الادلة الا ان العقلية عند الكلام على دليل العقل كما
ذكروا الاستصحاب ونحوه فان قلت انهم ذكروا اصل العدم واصل عدم تقدم الحادث فقد ذكروا اصل البراءة
قلت لم يذكروها في جملة اقسام الادلة وانما يعقدون الكلام على اصل الاباحة بابا في اواخر كتبهم بعد الفراغ
من الكلام على الادلة ومقدماتها وما تشترك فيه وما يختص بعضها دون بعض والتعادل والترجيح
والاجتهاد ويتكلمون هناك على البراءة وانت تعلم ان هذا لا يدل على عدم اهليته للاثبات رأسا
كما يقول بل يكفي في ذلك علة وقدرة للاثبات سلمنا ولكن ما بال الاحكام التابعة لتحقيق الموضوع وليس
ترتبها على اصل العدم اثباتا لها به وانما ينفى به ما يناقض موضوعها ومتبوعها حتى بقي على السلامة متبعة
لها فكيف يسوغ له المنع من التمسك باصل العدم في اثباتها كما سيأتي في الامثلة الثلثة قوله
وهو يشترك فيه ما يرد الاقسام التي ذكرها هو قصدا وبالذات كاستصحاب حال العقل واصل العدم

لا التي ذكرها بالعرض وحكاها عن الشهيد كالليل والقاعدة قوله اذا كان اصل براءة الذمة او يعد
انه متى اقتضى التمسك باصل البراءة الى التكليف بحكم شرعي امتنع الاستدلال به ولو على نفي الحكم قوله كما
كما اذا علم بنجاسة احد الانائين الى الاشتباه في مسئلة الانائين قد يكون بعد تعين ذي المانع اما على
كان اناء علم عروض النجاسة له بعينه ثم اشتبه باخر او غير عارض كلحم ميتة اشتبه بلحم مذكى وثوب مغصوب
بغيره ورضيعة بغيرها وقد يكون بدون ذلك كان يعلم بعروض النجاسة ولا يدرى لايهما ولا الكلام
الثاني مما يمكن التعلق فيه بالاستصحاب وباصل العدم وباصل البراءة اعنى اصل عدم وجوب الاجتناب
لم يمثل به للتمسك باصل البراءة اذ كان الظاهر من التمثيل للتمسك باصل العدم بمثال اخراج الاول
لا يجري فيه ذلك بل يمثل بالثاني لكن يتوجه ان الاول من الاول اخفى كذلك ومثاله ظاهر فيه لا
اقول بل كونه مما له ظاهر في خصوص الثاني منه توجه قوله يستلزم وجوب الاجتناب من الاخر او انما
يجب الاجتناب من الاخر على متناول الاول لا مطلقا فان من يتمسك في مسئلة الانائين باصل العدم
يجيز متناول الجميع كل [illegible] منهما مع اختلاف المتناول ثم لا يبالي بسقوط حكم النجاسة
كما عرفت وبالجملة هو يجيز تناول كل منهما لكل احد الا اذا افضى الى القطع بتناول النجس كما في
صورة الجمع ولو قال يستلزم وجوب اناء التطهير به وحرمة ارتفاقه حيث لا غنى لا استعمال
الاطلاق وكأنه انما اراد ذلك فيشبه انه فيه اعمالا لاصل العدم في احدهما واهمالا له في الاخر
وهو تحكم وترجيح بلا مرجح ويتوجه ان من يجعله ويتمسك به يعمل في كل منهما غاية ما هنا انه لا
يسوغ الجمع للقطع لا لعدم جريان اصل العدم في الثاني بدليل ان لغيره ان يتمسك فيه باصل العدم
ويتناوله وكيف كان فقد عرفت ان اصل العدم الى الآن تبتني عليه امثال هذه الاحكام وليس
شيء منها في الحقيقة به وانما يحقق موضوعا فتتبعه احكامه كوجوب استعماله وحرمة اراقته
او يبيح احد المشتبهين فيمتنع الاخر ولم يجر في الاخر اصل العدم بدليل ان اصل العدم يبيحه للاخر
وانما جاء من مقدمة خارجية وهي العلم بكون احدهما نجسا فلو تناول الثاني لتناول النجس
قطعا وانما يمتنع ان يثبت الاحكام باستعماله لكان وجوب الاجتناب في هذه المسئلة انما هو

آخر لان التمسك باصل العدم فيما يفضي الى اثبات حكم آخر ولذا اصالة العدم كان يقين ام ليت
شعري اى فرق بين وجوب الاجتناب ووجوب الاستعمال حتى منع من التمسك باصل العدم في الثاني
لافضائه الى وجوب الاجتناب واجاز في الاول مع افضائه الى وجوب الاستعمال وحرمة الاهمال مع
الانحصار كانه يرى ان لا حكم الا وجوب الاجتناب فاجاز الاول لما ادى الى نفيه ومنع الثاني لما
ادى الى اثباته وانت تعلم انك في كلا المثالين انما تثبت باصل العدم موضوعا اى تحققه وتنفي
تحققه وان وجوب الاجتناب وعدمه ووجوب الاستعمال وحرمته تابعة للموضوع حيثما تحقق واينما
ثبت وبالجملة فترتب هذه الاحكام ونحوها على اصل العدم مما لا كلام فيه عند القائلين بحجيته
في الجملة ثم ما مثل به ان اراد به ما لم يكن الشك في كريته طارئا على يقينه بالكرية كما هو الظاهر فعدم
وجوب الاجتناب ح لاصالة عدم البلوغ وحكم الشارع هنا بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان
الاصل هو الطهارة والانفعال مشكوك فيه لانه انما يكون بالملاقات مع القلة وهي مشكوك فيها
وقد قال ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تعم وقال لا تنقض اليقين بالشك الا اغرب بالاتفاق
على ان ملاقات النجاسة سبب تام للانفعال الا مع الجريان او النزول من السماء او الكرية كما في بقايا
نعم لم يجب الاجتناب استصحابا للطهارة ولاصالة عدم عروض المنقض ثم التعلق باصل
البراءة في هذا المثال ايضا ممكن ... كما اذا استعمل ماء ثم ظهر انه ... استعمال ماء مقطوع بنجاسته
مشكوك في عروض الطهارة له ولا ريب في الحكم بنجاسته مثله استصحابا للنجاسة المعلومة ثم تتبعه
احكام النجس من وجوب اجتناب الماء المأخوذ منه وتطهير الثياب واعادة الطهارة واما التعلق باصالة
عدم تقدم التطهير فلا يجدي في تنجيسه حين الاستعمال لمعارضته باصالة عدم تقدم الاستعمال
فانه حادث ايضا لا لادائه الى اثبات حكم هو وجوب تطهير الملاقي كما تقول لما عرفت من ان وجوب
التطهير تابع للحكم بالنجاسة قوله لو ثبت حكم شرعي بالاصل اه انما يتم ذلك من جهة ان مقتضى
مفاد الاصل نفي الحكم لا اثباته فاذا استدل به على الاثبات كان اثباتا بغير دليل والحكم بلا دليل
باطل بالاجماع وقد علمت ان هذا انما يتم لو اثبت الحكم بالاصل على الاستقلال لعدم القابلية اما

اذا ترتب

تمّ

بلغ

ترتب على نفي الحكم بالاصل اثبات حكم آخر اما لما تضمنه الحكم المنفي فيثبت لامتناع ارتفاع
النقيضين اولا لان بالنفي يتحقق موضوع كطهارة او نجاسة ولذلك الموضوع احكام تتبعه
فلذلك اثبات بدليل صرح له فان قلت لم لا يكون لازما اه هذا سؤال يتوجه على ما سبق من ان الجهل
العدم اصل برأسه كان او غيره بالمعنى الاعم حجة في نفي التحريم ودليل على الاباحة وعدم التكليف وعلى
الكم ه جعلتم عدم الظفر بالدليل دليلا على عدم الحكم مع انه من الجائز ان يكون هناك دليل
قد ترتب لم نعثر عليه او لم يبلغ بعد بل هو مخزون عند اهله فكان الوجه التوقف عن الحكم بالاباحة
وغيرها سيما وقد جاء في كثير من الاخبار ما يدل على وجوب الوقف مع انه قول بغير علم وهو بديهي
البطلان والكتاب ناطق بالمنع منه والسنة متواترة وهذه كلمة محققي الاخباريين في كل ما لا نص
فيه وان دل عليه ما لا يجب عندهم في عداد الادلة كمفهوم الخطاب بجميع انواعه والاستصحاب باقسامه
واقسام الملازمات وظاهر الكتاب المجيد ما لم يرد فيه بيان فانه عندهم من المتشابه وان لم يكن متشابها
غير ان منهم من خص ذلك فيما لا تعم به البلوى وقال فيما تعم ان عدم الدليل مع شدة الحاجة دليل
على عدم الحكم ومن ذهب منهم فيما لا نص فيه الى الحرمة الواقعية او الظاهرية فذهب هنا ايضا في هذه
كلماتهم ايضا فيما تعارض فيه نصان من غير ترجيح منصوص فانهم في ذلك كله يوجبون التوقف
ويسمون ذلك كله بالشبهة ويستنطقون عليه بما ورد في النهي عن الشبهات حتى ان منهم من
يحكم لمكان هذا النهي بالتحريم ظاهرا ويسميها الحرمة الظاهرية اي انا لا نعلم ما هو عليه في نفس
الامر من تحريم او اباحة لكنا نهينا عن الاقدام على مثله بل منهم من يقول فيه بالحرمة الواقعية
متعلقا بانه تصرف في مال الغير فيكون حراما في نفس الامر حتى يرد الاذن ولعل هؤلاء يخصون ذلك
في غير ما تعارضت فيه النصوص وقد سمعت ما حكى الاستاد عن بعضهم من الاحتياط فكان ... هذا
... والظاهر انه على اصحاب التوقف وليس مذهبا برأسه للدليل ان صاحب الفوائد ينادي بوجوب
التوقف ولما اورده على نفسه الاسئلة في المواطن المشكلة اوجب الاحتياط وكيف كان فهذا كله
فيما اذا كانت الشبهة في نفس الحكم وقام احتمال الحرمة اما اذا كانت الشبهة في طريقه اعني الموضوع

فيكون بالاباحة قولا واحدا كما هو لورود الاخبار الصريحة في ذلك وربما تعلقوا فيه باصل البراءة وقالوا انه حجة في هذا الاطلاق وكذلك مع ما حكي الاستاد اذا كانت الشبهة في نفس الحكم مع انتفاء احتمال التحريم الآن بتعارض نصان في موضوع فانه مقتضى قواعدهم واطلاقاتهم التوقف ايضا وقد عرفت الكلمة على الحكم بالبراءة عند عدم قيام الدليل على الوجوب بل الاستحباب والوضع وسمعت حكاية الحق وغيره من الاخبارية الاجماع فهذا تحرير مذاهبهم في هذا الباب على اختصاره وجمعه وابينه واما جملة العلم من اهل الجد والاجتهاد الذين يعرفون موارد الادلة ويعقلون ما فيه يراد بالخطابات ويفرقون بين المقامات ولا يقتصرون على واحد دون اخرى فكلمتهم متفقة وطريقتهم مستقيمة على القول بالاباحة في الشرعية لا تنازع فيما بينهم واما توقف الشيخان في الاباحة العقلية اي في حكم الاشياء قبل الشرع ومع قطع النظر عنه بل ذهب شاذ الى المنع كما عرفت فظن قوم انه في الشرعية وجعلوا يسندون القول بالوقف الى الشيخين وكلام العلامة صريح في ذلك بحيث لا يخفى على ناظر وكانهم لم يرجعوا اليها او ذكروه على الاطلاق لتكثير السواد وكيف كان فالقول بالاباحة مما تعاضد فيه العقل والنقل كما عرفت من قبل واستقامت عليه طريقة المسلمين بل المليين فانا نقطع وكل في ادرك الناس مذ بعث محمد بل منذ هبط ادم الى الان ووقت الغيبة الكبرى لم يكونوا في جميع حركاتهم وسكناتهم وكيفيات الاكل والشرب والنوم والجلوس والقيام والقعود والمشي والركوب وساير المحاولات والصناعات والاعمال يتوقفون على الاستيذان والترخص من اصحاب الشريعة وقد اجابوا عما سالوه الى ان يرد النهي كما قالوا هو كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اترى انه هو والانبياء من قبله والايمة من بعده كلما قام واحد منهم نادى في امته او رعيته ان لا يتصرف احد في الكون الا بعد الاذن كلا انما عرفت المقالة من صاحب الفوائد وتبعه عليها بعض من تاخر عنه وليت شعري ممن تلقاها والناس كلهم على خلافه اوليس هذا الصدوق يقول في اعتقاداته في باب عقده للقول بالاباحة ما نصه اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فهذه حكاية اجماع وهو الظاهر من طريقة الكليني وغيره الحق ان ذلك طريقة اصحابنا وساير المسلمين واجماع العلماء ونصوص

الاخبار

الاخبار وادراك العقول وقضاء الحكمة ومشاهدات الحس لنا ويدل بعض الاخبار على خلاف ما ذكرنا من غير بصيرة وكيف وان وليس لهم متعلق سوى ما جاء به في المنع من القول بغير علم والنهي عن ارتكاب الشبهة وارجاء المشتبها الى اللقاء والاخذ بالحائطة في الدين وانت تعلم انا ما صدرنا في تاصيل هذا الاصل في استباحة ما لا نص فيه عن الادلة القاطعة والبراهين الساطعة عقلية ونقلية افبعد ذلك اشتباه وهو قول بغير علم والشبهة تلك التي يظهر فيها جهتا منع واباحة حتى تدع الناظر حيران في اقدام واحجام كما اذا تعارضت الادلة وتكافئت وهناك ينبغي الاحتياط وليس الكلام فيه وانما الكلام في تاصيل اصل اهل الاصول في الذمة البراءة فلا يحكم بوجوب شيء او ندبه الا عن دليل وفي الافعال الاباحة فلا تحكم بحرمة فعل الا عن دليل فان قام فلا كلام والا فالاصل الذي دل القاطع على وجوب التمسك به وهذا كلام فيما نتعلق به على سبيل الاجمال واما التفصيل فان جل الادلة انما جاء فيما اشتبه فيه الامر وعميت عليه الطرق من اعتقاد او غيره وقد امر في مثله بالتوقف والتفحص عما يوصل الى الحق فيه فان لكل حق اصل وحقيقة اذا وتطلبت ظفرت ولما كان تطلب الاصل والحقيقة يفضي الى الحق كان دليلا عليه ولكل صواب علامات وامارات واثار تدل عليه وتقود اليه بخلاف الباطل فانه كسراب بقيعة اذا جئته لم تجده شيئا ولا اثر ثم اراد ان يدل على مصاف التفتيش على الحقيقة والاثر فقال انه كتاب الله جل اسمه فما وافقه فهو الحق وما خالفه فهو الباطل وان من استباحة هذه الاباحة من ما لم يرد فيه نهي من الافعال من اكل وشرب ولبس وقيام وقعود ومحاورة ونحوه لذلك باصل الاباحة الذي حكم به العقل ونطق به النقل كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه افبعد قيام الادلة واجماع الامة واستقامة الطريقة وغيرها الامر اشتباه وشبهة يجب التطلب والتنقير على انا قد تطلبنا فوجدنا بحمد الله في الكتاب المجيد والسنة الغراء ما يقطع الشاذ به وكذلك الثاني انما جاء في حق الرعية لاختلاف الكلمة وتقادم الاخبار وكلاهما في غيره وكذلك الثالث والرابع وكلما جاء في التعارض على ان الاحتياط انما هو حيث يمكن الرجوع وذلك قبل حصول وقت الحاجة لا استمرار التكليف وخروج الجمع بين العمل والرجوع مع الطريق عن الطاقة

كما

عند ما رواه في الاحتجاج عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال له يرد علينا حديثان
واحد يأمرنا بالاخذ والآخر ينهانا عنه فقال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت
لا بد ان نعمل باحدهما فقال خذ بما فيه خلاف العامة مع انا نختار التخيير عند التكافؤ كما عليه الخبر المذكور
بطريق آخر ونحوه واما الاخيران فليت شعري اين محل الاستدلال منهما وليس هناك متى يجوز الافتاء بغير علم
او ايمان الله بالباطل واي مدرك للعلم اعظم من الآيات الظاهرة والاخبار المتظافرة والاجماع والسيرة
المستمرة وحكم العقل وكذا ما جاء في المنع من القول بغير علم واما ما حكاه السيد ره من الوسائل فالثلثة
الاول ما جاء في المنع من القول بغير علم والرابع والخامس والسادس في الله وفي محبة الله وتقريب
حديث الرضاع والاطعم ونحوه والتوقف في الشبهة بل حديث ابن حنيف ظاهر فيما يتعلق بالاشتباه في الموضوع
كما يبتلي به الناس في الولاة ويظهر منها طيب نفوسهم به وهو عندنا التحقيق لا يخرج عن الرشوة او اتقاء
الشر لكنه اخرج مخرج الحديث وهذا من اعظم ما يقع فيه الاشتباه لاهل الديانات من الولاة ودرك
هل هو هدية او رشوة او استكفاء شر لكنه امير المؤمنين ع بحث عثمان على الورع والتقوى
او يكفيه الحكم بالاحتياط اه ثم نقول ان لم تتوقفوا فيما لا نص فيه الا بحكم الحكم والعمل بخلافه من الاخذ
بالحائطة والعمل بالاحوط والحكم بما به الخلاص على كل حال حسبما نطقت به الاخبار ودلالة الخبر الاول
على ذلك ان السائل انما سأل هل الجزاء بينهما ام على كل منهما تمام لا اي ليس بينهما الا ما استظهره في قلبه
في السؤال بل عليهما جميعا اي على كل منهما تمام او نحو ذلك بعقله ويجزي كل واحد منهما الصيد اي بقيمته
عمد الى بيان ظابطة ينتفع بها حيثما اشكل الامر فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا اه ولا ريب ان ما لم
يرد فيه نص بعد علمنا بان لله في كل واقعة حكما ما لم ندر حكمه فيجب الاحتياط بحكم الخبر ودعوى ان الاحتياط
المأمور به في الخبر هو السكوت لانه طريق النجاة لا يسقطه وحق الدلالة على المطلق كما تقدم بناه من الافتاء
بما لا يعلم وعمدة دلالة الثاني انه قد ذكر لانه ياخذ بالحائطة في محل الارتياب ولا ريب ان ما لا نص فيه
محل ريبة واما الثالث فيصح قوله الجواب اه لما كان الاستدلال على الوقف مبنيا على مقدمتين
احدهما ان ما لا نص فيه شبهة والثانية ان كل شبهة يجب الوقوف عندها وجه المنع اولا على الصغرى لكنه

المنع

المنع بما لا نص فيه سندا فان الخصم لم يستدل بتلك الاخبار على اثبات الصغرى بل على الكبرى المتضمنة
لحكم الشبهة واما الصغرى فهي بمعونة بينه لاتفاق الكلمة على ما لا نص فيه لا يعلم حكمه الواقعي حتى ان اهل
الاباحة يجوزون ان يكون حكمه الذي لم يعثروا عليه هو الحرمة انما استندوا الى انا لو علمنا حكم ما لا نص
فيه بسائر طرق العلم بالنص وان كان علما والاجماع ودليل العقل والسيرة فاي اشتباه يبقى بعد ذلك
فان خاطبت نفسك ان انما لا يبلغ بنا الى الحكم الواقعي والشبهة انما هي فيه قلنا ان كان عدم العلم بالواقعي
شبهة فالمنصوص في الغالب ايضا كذلك اذ قصارى ما يفيده النصوص فيما عدا المتواتر الظن على انا نقول ان ما
استفدناه من الادلة قد افادنا العلم بالحكم الواقعي لغير المنصوص من حيث انه غير منصوص فانا نقطع باباحة
ما لا نص فيه ولا اخبار في كل واحد بخصوصه كشرب التتن مثلا ان يكون في نفس الامر حراما وبالجملة فكل
فرد مما لا نص فيه يلحظ باعتبارين باعتبار كونه مما لا نص فيه قطعيه وباعتبار خصوصه ككونه شرب التتن
جميع انواع الحسنات اذا قال الشارع مثلا انما ما لم تعثر فيه على نص فهو لك مباح وان كان في نفس الامر حراما
نقطع باباحته ما لا نص فيه وان اجتمعت ان يكون في الواقع حراما ونظير هذا علم المجتهد بان كل ما بلغ اليه
ظنه فهو حكم الله في حقه وان احتاج ان يكون في نفس الامر على خلافه او لم يعين له حكما واقعيا فاحدهما
معلوم وهو حكم باعتبار انه مما بلغ اليه ظنه والآخر مظنون وهو حكم في نفس الامر باعتبار خصوصه
ثم وجه المنع ثانيا على كلية الكبرى بقوله وثانيا اه وحاصله انه بعد تسليم كون ما لا نص فيه من الشبهة
لا نسلم ان وجوب التوقف حكم كل شبهة بل حكم بعض الشبهة وذلك بحمل ما جاء في الاباحة ما لا نص
فيه كقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي مخصصا لما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وقد اورد
الى ان الاظهر هنا ان القاعدة تحكيم الخاص في العام دون العكس والامر هنا بالعكس فان قوله كل شيء يتناول
الشبهة وغيرها وكذلك قوله ما حجب الله علمه عن العباد لا اختصاص له بالشبهة بما يختص بالباب ونحو
ويتناول ما حجب الله علمه لعالم يجب لاحد بيان كان ينبغي على هذا ان يخصص ما جاء في الاباحة بما ورد
في وجوب التوقف حتى يكون الحاصل كل شيء مطلق الا الشبهة وكلما حجب الله علمه عن العباد موضوع
الا الشبهة ثم اجاب بان معنى قوله كل شيء اه الى آخره لا نهي فيه ولا امر فهو مطلق بدليل قوله حتى

يرد فيه نص فكان اخص من الشبهة لتناولها ما جاء فيه والنهى وما لم يرد فيه شيء وكذا قوله
كلما حجب الله علمه الظاهر انه انما اراد مما يقع الشك فيه ويتسائل عنه دون ما استاثر الله بعلمه
القطع بوضح ثم ان ما فيه نصان ليس مما حجب الله علمه بالذات بل مما اعلم الله به بما هو الحق من التنصيص
وان عرض للمكلف ما صدّه عن العلم به من وجود المعارض ولئن تنزلنا وسلمنا تساويهما فالذي تقتضيه
قواعد الجمع والترجيح اما الحكم بالتخيير بين مدلوليهما اعنى التوقف والاباحة او تخصيص كل منهما اما ما
دل على وجوب التوقف فبقوله كل شيء مطلق ولما قوله كلما حجب الله علمه فبما دل صريحا على حكم المتعارضين
من التوقف فكان الخارج من الاول ما لا نص فيه ومن الثاني ما فيه نصان حتى كان الحاصل كل شبهة فيها
التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب الله علمه فهو موضوع الا ما فيه نصان قوله وثالثها انه
بناء على ان للاخبارية الحقوا ما لا دليل عليه بالشبهة وقاسوا عليها في الحكم اعنى وجوب التوقف
قياسا احتماليا اشار اليه بعد منع الصغرى وحاصله انا ان سلمنا حجية القياس مع انتفاء الجامع فلا نسلم
انحصار حكم المقيس عليه في وجوب التوقف لتعارض الاخبار فيه فبعض جاء بالتوقف وبعض بالتخيير
ومقتضى الجمع بين الاخبار هو التخيير وعليه فيكون حكم المقيس عليه اعنى الشبهة هو التخيير بين التوقف
والتخيير بين طرفي الاشتباه فاذا الحقنا ما لا دليل عليه بالشبهة كان الحكم فيه ايضا هو التخيير المذكور
حتى نصير فيه مخيرين بين ان نتوقف فيه فلا نحكم عليه بحكم وان نتخير فيه باي الاحتمالين من الاباحة والتحريم
شئنا حكمنا فكيف صح لكم قصره على التوقف خاصة وانت قد عرفت بان القوم لم يلحقوا بالشبهة
الحاقا بل ادرجوه فيها ادراجا وجعلوها قسمين ما لا نص فيه وما فيه نصان فان قلت اخبار التخيير
انما وردت في قسم منها وهو ما جاء فيه نصان ولم ترد في مطلق الشبهة ما ذكر في الثالث متوجه على هذا
التقدير ايضا وح فيكون منعا للكبرى حاصله انا ان سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة ثم لم نشتغل من حكم الشبهة
فلا نسلم انحصار حكم الشبهة في التوقف لكونه واجبا وذلك لتعارض الاخبار فيها قلت اخبار
التخيير انما وردت في قسم منها وهو ما جاء فيه نصان ولم ترد في مطلق الشبهة فيختص التعارض فيه في هذا
القسم ويبقى القسم من الشبهة اعنى ما لا نص فيه مقصورا على اخبار التوقف بلا معارض قوله ورابعها

هذا

هذا منع اخر للكبرى بطريق اخر غير ما مر حاصله انا ان سلمنا انه شبهة فلا نسلم ان حكم الشبهة وجوب التوقف
ليكون مبطلا لدعوى الاباحة بل نمنعه فيثبت الجواز ثم استدل على ان طلب الترك كان بطريق الوجوب فان
قلت ان لم يات المنع من الشبهة بصيغة النهي فقد جاء المنع من القول بغير العلم بما هو اشد دلالة على الزجر من
صيغة النهي كقوله ع اياك وخصلتين فيهما هلك من هلك الحديث وح فيكون الراجح غير متساو في الحجج
ما اورد قلت الاجوبة الاربعة شرع في عدم التعرض للجواب عما دل على المنع من القول بغير العلم وان
امكن اجراء الثاني فيه ايضا والجواب ان حكمنا بالاباحة فيما لا نص فيه انما كان عن علم كما تقدم واي علم
للعلم اعظم مما ذكرنا قوله واما عن ادلة الاحتياط اه الاحتياط في اللغة والعرف هو ان يأخذ الرجل
بما هو اوثق في نفسه اما لانتفاء الضرر او لجهة احتماله فيه او لانه فيه اقل منه في غيره والذي اراد
في الصحاح بقوله احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي ق في قوله واحتاط اخذ بالحزم وفي المجمع
يقول اخذ بما هو احوط اي اوفق مما يخاف وفي اصطلاح المتشرعة [illegible] هو ان ياتي المكلف بما يخرجه
عن عهدة التكليف على جميع الوجوه ولو بالاحتمال وكيف كان فلا يعقل الاحتياط فيما علم حكمه وانما
يعقل فيما اشتبه امره لا نقول لمن فعل واجبا او ترك محرما انه احتاط وان كان مدرك الوجوب او الحرمة
ظنيا كما لا يقال لمن عرف ان اخذ ما لا يسعه غيره من فعل او ترك انه احتاط لنفسه وانما يقال ذلك حيث
يكون مختارا حين ياخذ بالحزم اذا عرفت هذا بان لك ان ما لا نص فيه ليس من مظان الاحتياط
لخروجه عن مواقع الاشتباه والاخبارية لم يجعلوه في مواطن الاحتياط حتى ادرجوه في الشبهة الا ترى
انه يحسن ان يقال لمن ترك التحول من الجلوس او القيام او الاكل او الشرب او الكلام انه اخذ بالحائطة لدينه
فكيف يحمل عليه كلام ارباب البلاغة قوله فمن الاول او لا اه حاصله ان اقصى ما دلت عليه الاولى وجوب
الاحتياط فيما كان من قبيل ما وقع عنه السؤال لقوله اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا ولم يقل حيثما عرضت
ريبة وما وقع عنه السؤال كان مما علم فيه باشتغال الذمة ولا كلام في وجوب الاحتياط في مثله وهو انه
لا يجزئ التعلق فيه بالاصل انما الكلام فيما لم يرد فيه نص ولم يعلم اشتغال الذمة فيه بشيء قوله
اشتهر اذا قطع باشتغال شيء ويكون فلك الشيء فردان اه هذا ظاهر في التكليف بالمطلق ومعلوم انه لا حاجة

في مثله الى التحري وان كل واحد من فرديه واقرانه مخرج عن العهدة كما في التكليف بعتق رقبة فيجزي المؤمن والكافرة
الا ان يدل دليل من خارج على التقييد بلا خلاف انما يجب التحري حيث يكون التكليف بشيء بعينه واجمل
في اثنين او اكثر كما في مثال الصيد على ان في اصابتها الصيد جزءا لكنه لم يدر هل هو واحد بشخصه كان فيه او اثنان فيتحرى
ما به يقيني البراءة على ان العبارة تأباه لان التكليف لم يتعلق بشيء له افراد بل بفرد مما وقع فيه الاشتباه بعينه
والخطب في ذلك سهل فان قلت التكليف بالمطلق كذلك فان التكاليف انما تتعلق بالجزئيات الخارجية والمطلوب
واحد ولا يعرف ايها هو فيتحرى كما في المجمل قلت فرق ظاهر بينهما اذ المطلوب في المطلق ايجاد الطبيعة في ضمن
اي فرد شاء من افرادها فيتخير بخلاف المجمل فان المطلوب فيه واحد بعينه قد اشتبه فيجب الاجتهاد فيه بقدر الامكان
فان قلت واقعة الصيد مما يمكن ان يتعلق فيها باصل البراءة وذلك ان المكلف كان عالما بان في اصابته الصيد
جزءا واحدا وانما شك عند الاشتراك فيه في الزائد فيتعلق باصل البراءة سلمنا ان التكليف ورد عليهما جميعا
وقيل لهما اخرجا الجزاء من الشاة مثلا لكن هذا مطلق فيكفي الواحد لتحقق الجزاء فيه قلت انما كان يتم حيث يعلم
اصابة الواحد واصابة الاثنين واقعة اخرى لا يعلم حكمها نعم هو عالم بشيء مجمل داير بين فرد من الجزاء او اكثر
والاتيان على انك ستعرف ان مثله من الحاصر لا يجوز له ان يتعلق باصل البراءة واما دعوى الاطلاق
فانه لم يعلم ذلك من خطاب كما جزاء [illegible] ليكون مطلقا بل علم بواسطة علمه من قبل ان الواحد عليه
واحد وان اشتركا يكون على الاثنين اثنان وقد يجوز ان يكتفى منهما بواحد لان المصاب صيد واحد فكان
المطلوب واحدا من الامرين بعينه لا المطلق المشترك بينهما فكان مجملا ثم لا كلام في ان الشغل اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية انما الكلام فيما به يتحقق الشغل فمن الناس من ادعى يقينية الشغل بمجرد الاجمال وبنى على ذلك
ان ما شك في جزئيته فهو جزء بل ما احتمل جزئيته وبالجملة ما لم يقطع بعدم جزئيته وربما ترقى بعضهم الى الرافع
فحكم بان ما شك في شرطيته فهو شرط وربما تجاوز بعضهم الى المانع بل ربما احتج بعضهم على حجية خبر الواحد
بان الذمة قد شغلت يقينا بتكاليف ولا يتم يقيني البراءة الا بالاخذ بكل ظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس
بل الشك والوهم لكنه خرج بالقاطع وانت تعلم ان الشغل اليقيني انما يتحقق حيث يعلم المكلف بشيء او شك
في ادائه كما يشك الصائم في الغروب وقاضي العبادة والدين في الاداء ومنه احتجاج العلامة ره على ان تحقق

الشك

الشك بأجزاء الاوليين مبطل للصلاة بان تكلف بزيادة ثالثة غير انه تقصر ولا رابعة فاذا شك في الركوع
بعد ركعتها احتمل الزيادة وان تركها احتمل النقيصة فلهذا جزم وجب استقبال الصلاة من راس ليتوقف
يقيني البراءة عليه وكذا الكلام في الشرط كالشك في المصلي في الطهارة او دخول الوقت على انه في هذا النظر على
الاطلاق للقطع بكفاية الظن في كثير من المواطن وقيامه مقام العلم كاعداد الركعات وسائر افعال الصلاة
او استمرار الشرائط كالطهارة بعد العلم بحالتها وكذا في افعال الطهارة عند الفراغ منها بل لا يلتفت الى الشك بعد الفراغ
من الطهارة والصلاة بل ربما اكتفى بالظن في حالته الغير المرتبة وكيف كان فقد نقول ان هذا اصل الا ما خرج
بالدليل واما حيث لا يعلم التكليف بشيء معين كما اجروه فيه ففي حجيته منع اذ لا شغل ولا علم يقيني واصل
البراءة واصل الاباحة واصل العدم واستصحاب حال العقل وغير ذلك من الاصول تنفيهما لا تخرج عن هذه
الاصول الاجتهادية شرعية وتوضيح ذلك ان القوم يزعمون ان كل ما احتمل دخوله في التكليف فهو داخل فيه
ولا يدرك لم وذلك الا لعدم القاعدة ويظهر ذلك في مبادي التكليف قبل انعقاد الاجماع وقيام الفروع
على تمام التكليف خصوصا في التكاليف المؤلفة من الامور الكثيرة المختلفة كالحج فاذا احتمل ان يكون الضحك
امرا اخر يجب اجتنابه كالتظلل واحسان الوجه واكل بقايل الاطعمة وشرب الماء البارد والمسامرة في الاحرام
بلا لبس الثياب والنوم والجلوس ونحو ذلك في الاحرام او ضحك كشف اليدين والرجلين في الاحرام والمزدلفة
فيه ووقوف في مقام اخر كمسجد الخيف وطواف اخر للبيت [illegible] اكثر من المسمى كان ياخذ ربع لحيته وكون
اسود دون نعم بكماله وخفي قرنه او نحو ذلك الا اجتناب ما يحتمل وجوب اجتنابه وفعل ما يحتمل وجوب
فعله وكذلك الكلام في الشرائط والموانع فاذا احتمل ان يكون من شرط صحة الصلاة لبس العمامة مثلا او
او التحنك او الوقوف على الارض او الاقبال بجميع الافعال او الحزن لله تعالى في الشرائط او احتمل كون الضحك
في الصلاة او الابتهاج او النظر الى زوجته او وضع اليد على الراس او ارسال اليدين في الركوع او عدم التجافي
في السجود ونحو ذلك من الموانع والمبطلات عد منها وكذلك نظائر الامر في التعبير حيث يحتمل التقاء بجزء في
في الشهادة لعلهم بالولاية في التشهد او شرط او مانع وكذلك اذا امر بعتق رقبة يحتمل ان يلزم بعتق مؤمن
عارف عادل انما احتمل ذلك وكذلك في سائر التكاليف المطلقة ولعله لا يقف على حد ثم يجري هذا في التكاليف

الابتدائية واى فرق بين ادخال شيء فى التكاليف جزء او شرط او اثبات تكليف جديد بعد العلم بالتكليف
فى الجملة فاذا احتمل تكليفا فى حق ابيك او اخيك او ولدك او زوجتك او مملوكك او جارك او داينك او المجنك
او الفقراء او الاغنياء او الامراء او الاعداء او نحو هؤلاء او جنبة على نفسك وحكمت بالبرائة من الله عز وجل لحكمك
بانك مكلف بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء بتكاليف ولعل هذا منها والبرائة المتيقنة لا تحصل الا بهذا
باب واسع وبالجملة فهذه القاعدة فى الجملة قد افضت بهم الى الاثبات اصل جديد وهو اصالة التكليف بكل
ما يحتمل التكليف به بعد ثبوت التكليف واما ما تعلق به بعضهم فى الاجزاء من اسماء العبادة موضوعة للصحيح
منها وفقدانها فلا بد من الاتيان بها ولا يتم الا بالاتيان بكل ما يحتمل الا ما قام الدليل على خروجه فاولى
ما قيل الكلام فيما هو اهم ثم نقول ان الصحيح ما وافق الشريعة وثبت عن الشارع والذى ثبت ما
هو المعلوم فكانه قال بقوله اقيموا الصلوة اتوا بها على الوجه الذى بين لكم واما المحتمل فليس بثابت عنه
فلا تدل الا على الصحيح على انا قد نختار ما ذهب اليه قوم من ان الوضع انما هو لما اختص به فى عرف الشريعة
وصار هو المنساق عند الاطلاق فانا لا نرتاب ان اسم الصلوة مثلا لما استعمل فى هذا الفعل المركب من
قيام وقعود وركوع وسجود وقراءة واذكار واشتهر فيه حتى اختص به صار حقيقة فى القدر المشترك وان
دخله الفساد لنقصان ما لا يخل باطلاق الاسم من الاجزاء كالطمانينة مثلا او زيادة ما لا يخل كقراءة سورة
ثانية او انتفاء بعض الشرايط كطهارة الثياب وستر شيء من العورة ولم يختص بالصحيح حتى اذا اخل
بالطمانينة فى الركوع او احدث السجدتين او الركوع منها قيل انه لم يصل وما تعلقوا به من تبادر الصحيح وصحة
السلب عن الفاسدة وتعلق الاوامر بها ولا امر بالفاسد وان لها اجزاء تتالف منها قطعا ولو كانت اسماء
للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم اما انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة
وان الظاهر من قولهم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء
الماهية بانتفاء الامور المذكورة على القول بوضعها لما يعم الفاسد فلا انتفاء لها والحمل على نفى الصحة تاويل لا
ينهض اما الاول فللمنع الظاهر واما الثالث فلان الاوامر انما تعلقت بما صارت فيه حقيقة وهو القدر
المشترك مع قطع النظر عن الصحة والفساد وما دونه من الشرايط كما يعلم من نفى الحقيقة الشرعية

ف

فى جميع الاجزاء او ليس يقول ان المطلوب فى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت الاداء وقضاء البيت
والباقيات بادلة اخرى وهى ادلة البيان عندنا وبالجملة فالعبادات من قبيل العبادات متعلقات او
ان كانت طبايع العبادات او انواعها من حيث انها كما اصل انما هو التحقيق كانت النتيجة ولا شيء من
انواع العبادات من حيث هى بفاسد وذلك مسلم لكنه يستلزم المدعى فان عدم فساد النوع من حيث هو
لا يستلزم عدم عروض الفساد لشيء من جزئياته لاختلال شرط او عروض مانع كالحدث فى وسط الصلوة وان
اريد بها الجزئيات فان كان جميعها حتى يكون كل جزء بفرض مامورا به لزم التكليف بما لا يحصى منها وذلك
بالفروع ثم يتوجه عليه ما سياتى من منع كون كل جزئى مامورا به وان كان واحدا لا على التعيين حتى يكون
القياس هكذا بعض جزئيات الصلوة مامور به ولا شيء من المامور به بفاسد كانت النتيجة بعض جزئيات
العبادة ليس بفاسد واين هذا من المدعى فانا لا نسلم ان كل جزئى مامور به على وجه التخيير توجه المنع على الصغرى
فانا لا نسلم ان كل جزئى منها مامور به كذلك كيف ونحن نقول ان كثيرا من جزئياتها فاسد بل الكل
لو قطع النظر عن كل وجعل الخفى عن الحفظ الكلى وتسليم تعلق الاوامر بالجزئيات باى نحو كان فتعلق الا
بها لا يستلزم وضع الالفاظ لها اقصى ما هناك انه كان جميع الجزئيات صحيحا بناء على ان تعلق الاستقلال
الاوامر بها ذلك لا يمنع من ملاحظة الطبيعة من حيث هى فى وضع اللفظ لها بهذا الاعتبار ثم الحق ان اسماء العبادات
كغيرها من اسماء الاجناس موضوعة للطبايع من حيث هى لا بشرط وانى يتم ما زعما وهو قاض بدخول توقف
الشرايط وارتفاع الموانع فى المفاهيم واما الرابع فالاجزاء التى تتالف منها الماهية ما تركب منها القدر المشترك
وتلك لا يصدق بدونها وما يصدق بدونه فليس من اجزاء الماهية واما الخامس فلا نحو نفى الكمال من
امثال هذه الخطابات وان كان مجازا لكنه اشتهر وشاع حتى صار هو المنساق عند الاطلاق نقول
لا سفر مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر ولا قراءة الا على مصحف ولا دعاء الا مع
الاقبال ولا استغفار الا وقت السحر ولا اعتراف الا فى بغداد ولا بيع الا فى منى الى غير ذلك مما لا يحصى شرف
الشرعيات لا نكاح الا بولى ولا طلاق الا بشهود ونحو ذلك مما يدل على الحقيقة خروج ما هو المتعارف ولذلك
تعذر على احد حمله على حقيقته وانما يحمله على نفى الصحة او الكمال وهذا مما يدل على ان الاكثر على ما اخترناه

اذ لو كانت عندهم حقيقة في الصحيح لحملوا هذا الكلام على حقيقته واقصى ما يمكن ان يقال بعد ذلك ان الشارع لما تجوز
باسم الصلوة مثلا فلا ريب انه انما استعمله في الصحيح لا في الفاسد ولا فيما هو اعم اعني القدر المشترك وهذا لما
اشتهر حتى صار حقيقة فيه وان كان وضع وعلى الابتداء فلا ريب انه انما وضع لذلك واطلاقه على المختل بالاجزاء من
الحدوث الاسم من مسامحات اهل العرف كما يطلقون اسم المن على ما ينقص منه او يزيد عليه واسم […] على ما ينقص
قيمته او نحوهما والشهر على ما ينقص ساعة ويخرج اللاح اذ ذلك لا يقتضي وضعها لذلك وهذا فقد شي
يتعلق به في هذا الباب […] لم يتعرضوا له والجواب ان الوضع في المن والنجم والشهر ونحوها يقتضي
فكان تجاوزا للمجموع بخلاف ما نحن فيه فانه ليس يقتضي فيكون باي ما كان يطلق عليه لدى اهل العرف عند
الحد الثابت ردا وتعاصرا الى درجة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف كانوا يطلقونها على المختل بالاجزاء
من الاطلاق ثم صار حقيقة كما ان حقيقة في ذلك القدر فان الفرق واضح الامر وربما احتج على هذه
بقاعدة الغسلين وادعى ان وجوب الاتيان بالمحتمل من باب المقدمة فان المولى اذا امر عبده بالاتيان بشيء
فاشتبه باشياء […] ولم يمكن في الاتيان به مخرج تقرر على المولى ولا شقه لا يخفى على العبد العقل يوجب عليه الاتيان
بها وان كان المطلوب احدها اذ لا يمكن الامتثال الا به وجميع باب المقدمة من هذا القبيل فان المطلوب
فيه انما هو ذو المقدمة وانما تجب المقدمة لتوقفه عليها وذلك انما اذا احتملت دخول فعل في عبادة
الا سترا حتى في الصلوة مثلا كان هناك امران الصلوة المشتملة على الجلسة والصلوة بدونها وقد قطعت
بان التكليف باحدهما وانت لا تعرف المكلف بعينه ولا تتمكن من الاتيان به الا بالاتيان بهما فيجب انه باب
المقدمة ليحصل الامتثال الواجب كما في المثال المفروض بعينه ولا يرد الا لازم على هذا الحكم بجزئية
المشكوك فيه لانا نريد بقولنا ما شك في جزئيته فهو جزء اي يكون في حكم الجزء في وجوب الاتيان به
ولو في ضمن امرين حيث يكون ماذا حصل فيه عبادة وان لم يكن عبادة فلا اشكال وكذا ان كان في عبادة
ولكن وقع الشك في انه هل هو جزء واجب او مندوب كالقنوت مثلا فانه […] في صورة واحدة لقدر
مشترك بينهما وهو القرب والجواب ان التكليف فيما نحن فيه ليس من باب التكليف بالمشتبه ليتوقف الامتثال
على الاتيان بالكل بما تبين اذ لا شغل الا بعد البيان والتكاليف في مبادي التكليف كانت تأتي شيئا

شيئا

شيئا امرا بعد امر كعيني فكان التكليف بها كلما امر بما زاد تعلق التكليف به وكذا في معاني النفيه وكذلك
في الحج ولا يعرفون الا ما بلغهم وان احتاط ان يكون في الواقع امر زائد على ما بلغهم كما في التابعين عن مقام الشارع
ثم انهم مما يجوزون ان يكون قد ادعى اليه جزء اخر ولم ياتهم الرسول بعد وكذا في الشبهة […] توجب عليهم الاتيان
بكل ما احتمل من جهة ان التكليف انما هو بالواقع اذ الى الشارع وكان من جاء بعد ذلك في المجتهد فعليه الاخذ
بما يثبت عليه ظنه بالطريق الشرعي يثبت بالقاطع وليس عليه شيء بل ولا يسوغ له ان يدخل في الشريعة ما جاز
ان يكون داخلا فيها في نفس الامر ولم يقم عليه دليل بل ما قام على خلافه بطريق غير شرعي وما كان لظن غير الشرعي
واما المقلد فاخذ بحجة المجتهد كما هي لا يعرف الا ما اداه ثم اذا ابتلي بالمجتهد ولا بد من العمل وجب عليه ان يحتاط
بما يخرج عن العهدة ولو بالتكرار كان يتدين حديث العهد بالاسلام في الصبح هل هي ثنتان او كالظهر
ولم يجد من يسأله ومنه مسألة الصيد فان قلت وكذلك فليكن المجتهد اذا اشتبه عليه الامر قلت
انما يكون كذلك اذا تعارضت عليه الادلة متكافئة ولم نقل بالتخيير وايضا فهذا الكلام فيما […]
يقولون انه متى احتمل دخول شيء حكم بدخوله وان لم يرد فيه اثر ولم يحك على خبر كما حيث باب […]
حكم العقل بوجوب الاحتياط فانما ذلك حيث يكون الاشتباه منشأ شرعي كتعارض الاخبار […]
الاسباب كالمسافر يدخل عليه وقت الصلوة ولم يصل حتى يحضر فلم يعلم هل عليه صلوة السفر او الحضر
وقد علم ان السفر سبب للقصر والحضر سبب للتمام وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار وعما
راعات الاستصحاب المقتضي لبقاء حكم السفر او مراعات زوال تلك الحالة وعروض ما يقتضي
الاتمام او غير ذلك كما يؤمر العبد بشيء فيشتبه عليه فان التشابه منشأ الاشتباه في الناس فان قلت
ما نحن فيه من هذا فانا نعلم ان قد كلفنا بصلوة ولم نعلم هل هي ذات الجلسة ام غيرها وهل هي
ركعتان ام ثلث واربع مثل ذلك صلوة حديث الاسلام فكيف اوجبت الاحتياط هناك ولم توجبه
هيهنا قلت هذا اشتباه وبين المقامين بون وذلك ان طريق امتثال العبد انما هو اداء ما كلفه
عند الاشتباه لما امر بالاتيان به فلما اخذ بجزم […] ادرك بذلك الطريق ما يأمله فجاءه
الاشتباه ولزمه الاتيان بهما جميعا وكذلك حديث الاسلام طريقه الذكر والحفظ فقد كر […]

وجاء الاشتباه وهذا بخلاف ما نحن فيه فان المعلوم من الاجزاء او الشرائط او الموانع قد جاء بطريق
شرعي من اجماع او تواتر لا عن غير ذلك وهذه احدى الصورتين فيما صورت وشبهت والصورة الاخرى
اعني المشتملة على الجزء الزائد لم تاتنا بطريق شرعي كما هو المفروض وانما جاءتنا بها الاوهام واحتمل
احتمالا والعقل انما يوجب دفع الضرر المظنون بما يحصل به الظن وهو في كل شيء بحسبه ففي
الشرعيات ان كان الظن بطريق شرعي وفي العرفيات اذا كان بطريق عرفي اي لان اهل العرف مما يظنون
به والا قبح مراعاته وسفه رأي من يحتفل به كالمسرع تحت الجدار المستقيم مخافة ان يسقط عليه وكيف لا
يابى العقل واثبات الاحكام بامثال هذه وهلم مما يؤدي الى اختلال نظام الشريعة وهدم حصونها
فان الحكمة قاضية ان لا يقبل فيها الا العلم ولم ناخذ بالاخبار الاحاد التي هي الطريق المعتاد حتى قامت على
حجيتها الادلة القاطعة فدفعه فانها مزلة اقدام ثم كان ينبغي لهم على هذا ان يوجبوا ذلك في الموانع
وهم لا يلتزمون الا من تخيل في التكاليف الابتدائية حيث يعم التكليف في الجملة حسبما قدمنا
وهذا ظاهر البطلان لان الفساد يفضي الى تغيير الشريعة وتبديل الحنيفية السهلة وبالجملة فاجماع
المسلمين بل الملتين على خلاف هذا وربما نقلوا بالاجماع على هذه القاعدة وقد عرفت انه لا كلام لنا
فيها انما الكلام فيما به يتحقق الشغل فان كانت هذه الدعوى حكاية دعوى فلعل من ادعاه انما
اراد الاجماع على ما يظهر من هذه الكلمة اعني ما اذا كان الشغل بشيء معين وبالجملة مما اجرينا هذه القاعدة
فيه فانه معقد اجماع وان اراد على الاطلاق بحيث يتناول ما اجرينا فيه فاول ممنوع وانما عرفت
هذه الدعوى من بعضهم في مطاوي الاستدلال فاشتهرت بين من عاصره وعصر هذا ذكره المحقق
بما في المقام الاول فتوهم الاجماع على الاطلاق كيف لا وظاهر المحقق تحقق الخلاف في الاحتياط قال
في اصل المسألة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخر مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس
واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد
من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك بان الثابت اشتغال الذمة

يقينا

يقينا فيجب ان لا نحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث
ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة
لانه الزام مشقة لا يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول
البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى وحج لانسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما
حصل الاتفاق عليه اشتغالها بما حصل الامر به يمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء
واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يوجد ما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا
عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة هذا كلامه فقد ترك قوله وصار اخرون
وقال اخرون كيف يدل على ان هناك قولا ثالثا الا انه لعل المخالف حسب حتى يكون خارقا
للاجماع المركب مع ان كلامه فيما كان الشغل فيه يقينيا اذ المفروض انه قاطع بالنجاسة
ولعله تمادى بنا الحديث وجملة الامر انه اذا لم يعلم اشتغال الذمة بشيء فلا كلام في ان الاصل
هو البراءة وان علم اشتغالها فاما بالشيء بعينه او بشيء لا بعينه فان كان بعينه فاما ان يعلم الحكم ويقع
الشك في التادية او يجهل ويقع الشك في نفس الحكم فان علم الحكم ووقع الشك في التادية فلا كلام
في انه لا يبرأ الذمة ولا يخرج عن عهدة التكليف الا بالتادية على نمط ثبوت الحكم فربما شرط العلم
كما في اداء الدين المعلوم وقضاء الفوائت المعلومة وربما اكتفي بالظن كما في افعال الطهارة والصلاة
واعداد الركعات وربما اقيم على الشك كما اذا عرض بعد الفراغ وقد نقلت في هذا القرن اللازم
هو العلم بالتادية الا ما خرج بالدليل ليكون اصلا وان وقع الشك في الحكم كما قال العلامة والمحقق
وقطع النظر عما جاء في ذلك من الاخبار فعلم يعم هذا الدعوى احتمالين قال كل قائل فقيل بالاحتياط
وقيل انما يجب ما علم التكليف به وانعقد الاجماع عليه وهذا كان التحقيق هنا وجوب الاحتياط لا استصحاب
الشغل فقضى به العلامة ورجع اليه المحقق حيث قال يجب ويمكن ان يقال ان علم اشتغالها
بقدر مشترك كاشتغالها بطبيعة ذات افراد كما في التكليف بالعتق فلا كلام في ان الفراغ يكون

يجب الشغل ويكفي ادنى ما تتحقق به الطبيعة الان لكونها من الشك وانه رجع عرفا ومن اشتراط الرقبة المؤمنة
فيما اذا امر فيه بمطلق التحرير فانما هو للشك في اندراج الكافر من حيث العتق لمصلحة الرقبة ويبعد
ان يراعى ذلك في الكافر مع الامر بقتله فلا يندرج ظاهرا فيه ولهذا توقف بعضهم في الاكتفاء في الغسل بوقوع كيف
السماء للشك في اندراجه في الاغتسال بما دل على ان ظهوره انما هو في الارتماس والغسل بالبدو لانا نعلم
اشتغالها باحد فردين فان كانا متساويين كالعبد يؤمر باحضار شيء فيشتبه عليه باخر ولا المجتهد فيما
تعارضت فيه الادلة بنظر خصمه في وجوب الاحتياط وشغل المقلد للشغل اليقيني واما المجتهد فالاكثر
على التخيير والترجيح القطع بشغل الذمة باحدهما كالمقلد هو ان ورود الخبرين المتعارضين مع عدم ترجيح
احدهما على الاخر يجعلهما بمنزلة خطاب واحد يقول فيه افعل هذا او هذا وهذا بخلاف العبد والمقلد فانه لم يرد
عليه من مولاه ومن يقلده خطابان متعارضان ليكون تخييرا بل خطاب واحد بامر مخصوص لكن اشتبه عليه المامور به
وانما قلنا ان ورود الخطابين تخيير لان اعمالهما جمع بين النقيضين مع انه خلاف الفرض اذ المفروض القطع بان
التكليف انما هو باحدهما واعمالهما يقتضي تعلق التكليف بهما واهمالهما ابطال الحجية واعمال احدهما دون الاخر
ترجيح بلا مرجح والكل باطل فلم يبق الا تنزيلهما على التخيير ان التخيير عبارة عن تارة يقول افعل هذا او هذا واخرى
افعل هذا افعل هذا وهذا كثيرا ما يقع في المحاورات حتى لك ان يقول الشارب آخذ فتقول خذ هذا خذ هذا
اعط هذا اعط هذا فان قلت وجه اخر سادس وهو ان يحتاط بكليهما كالمقلد قلت هذا الوجه من الدليلين وان
مقالة من ذهب الى انهما اذا تعارضا تساقطا ويجب الرجوع الى الاصل لا اخذ بما اتفقا عليه وابطالهما الى
ابطال الكل بالنسبة الى ما يختص به مع ظهور وجه لا وجه له في ثم ذهب اصحابنا واكثر العامة الى التخيير مع انه يشكل
نعم الاخبارية منهما يذهبون الى وجوب الاحتياط وان كانا مختلفين بان كان يقيني البراءة في احدهما دون الاخر
كما في مسئلتي العبد والمقلد فهنا كالاول يجب عليه الاخذ بالحائط وذلك بان يفعل ما به يقيني البراءة ولا
يجب له التعلق باصل البراءة لامتناع التعلق بالاصول على شغل الذمة بالاستقراء واما المجتهد
فان فرض انه غير متحقق بانه لا يكون علم الاتيان في قتل الصيد شاة شاة ولا يرب ان النبي عليه السلام حكم
كون القتل سببا للشاة وينفي ما زاد بالبراءة الاصلية كما ينفونه الا في الاجماع على توقف شيء والاشتراك

وقتل

في قتل الخطأ او العمد عند ارادة الدية وكيف يثبت تكليفنا بخلافها للاصل بمجرد الاحتمال نعم ان قام ما لا يرفض دليلا تكليفه
كخبر شاذ ونحوه للتقية فلا باس بالاحتياط للخروج عن الخوف اما الحكم بوجوب الزائد فعلا بانه حكم الله في
اتخاذه في الشريعة فتشريع بغير دليل وجميع هذه الاقسام عدا الاخير في المجتهد عند الخلو عن النص محل
من محل الخصام فان النزاع انما هو فيما اذا علم التكليف بشيء بعينه ولم يقع في ذلك المعلوم شك ولا اشتبه
بغيره ولكن كان لم المكلف احتمال دخول شيء اخر فيه ووقوع تكليف زائد عليه من غير ان يدل دليل على الزيادة
المحتملة دليل او في الاخير وهذا كما ترى يرجع في الزائد المحتمل الى القسم الاول الذي اجمع الناس فيه على اصل
البراءة ونقلهم في ذلك مما جاء فيه من الاجماع لا يغني لمجيء البيان فاعرف الفرق فانه مما خفي على كثير بتقلد
العاصمي في الشك في الاول بانه لا بد من يقيني البراءة فيحسب زعاد هذا ويقولون ان العصمة مما لا يعتمد
على هذه القاعدة ويحتج بها وقد عرفت انه من غير ما نحن فيه ويقول المعلم اذا قطع باشتغال الذمة ثم
يحكي صوابا لكن عدم العلم بالخلاف فيظن انه من هذا وربما كانت حكايته لهذه ونحوها ما خذ ما يدعى
الاجماع ومعلوم ان كلامه في نحو مثال الصيد الذي لم يجر فيه المستدل على بيان اصلا واين هذا من المجمل
الذي جاء فيه بيان والعلم به يدلك على ذلك قطعا بعد الشرط الثالث بل كل نص ياتي فيه اجزاء كل المكلف
كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فانه صريح في ان ما اوجب فيه الاحتياط اولا ما لم يرد فيه بيان اصلا
كما في مثال الصيد وما جاء فيه بيان فهو البيان ولا حاجة فيه الى الاحتياط ثم قول المعلم باشتغال الذمة بالشيء
ولذلك الشيء فرد ان يتناول التكليف المطلق كالعتق رقبة بل هو ظاهر فيه مع انه لا خلاف هناك في
با قل ما يتحقق به الطبيعة والحق انه يريد المجمل بين الاربع والاربعين فقوله ونحن نجوز التمسك بالاصل
الى هذا من تتمة الجواب الاول عن الاية الاولى فانه لما منع ان يكون مورودها مما يجوز التعلق فيه باصل
البراءة لشغل اليقيني بان هنا كما ان الذي يجوز التمسك فيه باصل البراءة هو ما لم يقطع فيه بشغل الذمة
ثم لو سلمناه ثانيا كان حاصل الجواب الاول المنع دلالة الرواية على المنع من التمسك باصل البراءة فيما لم
يقم عليه دليل لوروده فيما قام فيه دليل على الشغل وحاصل الثاني بعد تسليم دلالتها على ذلك المنع بعموم
فان اقصاها الدلالة على منع من كان في ايامهم من لم يتمسك باصل البراءة ولقي الحكم فيه لا فيمن جاء من بعد

والفرق ان من كان في ايامهم وان برع في العلم كابان وابن مسلم والهشامين وجميل وبريد وابي بصير ويونس وابن
ابي نصر والبرقي وابن شاذان وغيرهم من الفضلاء فكانهم منه يرجع اليه المجتهد وان طال باعه فاخراج
كابن مسلم حيث حفظ عن ابي جعفر ع ثلثين الف وعن ابي عبد الله ع ستة عشر الف ونحو ذلك انا نشترط على المجتهد
في التمسك بالاصل بذل الجهد في الفحص والسير فاذا لم يجد فهناك وهذا لا يتيسر للمعاصرين عند ائمة الهدى
في امر ان ليس فيما عندهم فيه شيء وهو يجزم كل شيء لا يعلم حكمه ان يكون عندهم فيه حكم اللهم الا ان يكون ثم
واجروه باباحته وذلك لا عظم نص وبالجملة كجوامع مدارك الاحكام بالنسبة الى المجتهد وكالمجتهد بالنسبة
الى المقلد فكما انه لا يجوز للمجتهد ان يتعلق باصل البراءة حتى يرجع الى المدارك ويبذل جهده في الفحص ولا
للمقلد حتى يسأل المجتهد ويعرف ما عنده كذلك لا يجوز لهما ان يكون في المرجع ما يخالف الاصل كذلك لا يجوز
لمعاصريهم التمسك به لجواز ان يكون عندهم ما يخالفه وهو المراد من الرواية الثانية واما ثالثا قد عرفت ان حاصل
الاولى في الاولى منع الدلالة على المنع من التمسك باصل البراءة فيما لم يرد فيه نص وهو في الثانية ايضا جار
فانها انما وردت فيما كان شغل الذمة يقينا فان قلت لو كان كذلك فكان الاحتياط واجبا في نظائره
وقوله ارى لك بأباه فانه ظاهر في الندب قلت هذا لا يصلح بدفع شكك ضمنا فان الرواية انما
وردت فيما علم الشغل فيه بيقين ثم ان كان دخول الوقت باستتار القرص كما هو مذهب السيد
كان مورد الرواية ما تحقق فيه الشغل والبراءة ويكون الاحتياط لغيبوبة الشفق لا لاستحباب
التأخير اليه وان كان بغيبوبة الشفق كما هو المشهور كان الاحتياط بالتأخير واجبا لتحصيل البراءة
وقوله ارى لك قد يستعمل مثله في الواجب حيث يكون خوف المذكور راجعا الى المخاطب او الى
الناس كما هنا فان المعروف في الناس انما هو الاكتفاء بالاستتار وكثيرا ما تقول لصاحبك الذي
الفه الذي الا تقيم هؤلاء ولا تسعى في هذا الامر وانت تحض ذلك عليه وكيف كان فلم يات
فيما لا نص فيه بل ولا فيما كان الاشتغال فيه محققا وانما جاءت في المقطوع والكلام فيه وفي قوله
وعن الثالثة بعد الاغماض انه قد يلوح من هذا سلامة سندها الاوليين مع ان طريق الشيخ الى علي
ابن السندي والحسن ابن محمد بن سماعة مجهول وابا السندي لا يخلو من جهالة والحسن بن ابي الاقدم

لكنه ثقة وسليمان مشترك بين مجهول وضعيف ثم لا يخفى الحاق غير المنصوص قياس ان قيل لم يؤمر
بالاحتياط الا للجهل بالحكم الواقعي ولا دخل لمنشأ الجهل من تعارض المنصوص فيه كما هو مورد الرواية
او عدم ورود نص فيه كما نحن فيه قلنا هو القياس الذي نقول والاخذ بالعلة المستنبطة فانك تقول
لا نعقل للامر بالاحتياط عند التعارض علة سوى عدم العلم بالحكم وذلك متحقق في محل النزاع وهو
ما لا نص فيه فليؤخذ فيه ايضا بالحائطة وهو هنا الترك قوله حاصله انه بعد الفحص عن كون مورد الاول
خارجا عما الكلام فيه انا قد امرنا فيه بالاحتياط تارة وخيرنا بين الجزئيين الخبرين والاخذ بما شئنا
منهما اخرى فكيف تعين الاحتياط فان قلت ان التخيير في الرواية انما جاء بعد الامر بالاحتياط فلا
تعارض قلت التعارض بين هذه وبين ما دل على التخيير بدون احتياط نعم قد يجمع بين ما جاء بالتخيير
وما دل على الاحتياط بتخصيص الاول بما لا يمكن فيه الاحتياط فكانه قال خذ بما فيه الحائطة وان لم تتمكن
بان كان معا موافقين او مخالفين فانت بالخيار والدليل على هذا الجمع هذه الرواية على احد الروايتين
كما ستعرف قوله واما ثالثا ام قد يقال لا تعارض بينهما فان الحائطة هو من يتحاشى عن الوقوع في
المحذور بما يتوقف وذلك انه ان وجد في احدهما الحائطة والا توقف وبذلك يجمع بين ما جاء بالاحتياط
وما دل على الاخذ بما فيه الحائطة بحمل الاول على ما لم يختص الحائطة باحدهما بان يكون معا موافقين
او مخالفين حتى كانه قال خذ بما فيه الحائطة ان امكن والا فالتوقف والدليل على هذا الجمع هذه الرواية
فانه امر فيها اولا بالاخذ بما فيه الحائطة ثم لما قال له زرارة ره فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن تخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله فتكون جامعة على الرواية الثانية ويجاب بان هذا لا يتم على ما ادعاه المص من الفرق
بين معاني التوقف والاحتياط حيث فسر الخصم على ان سؤال الخصم لم يتنزل التوقف على ترك المحتمل
للحرمة وغيرها والاحتياط على الارتكاب مما فيه على ارتكاب ما فيه الحائطة من الوجوب وما عدا التخيير
وكانه اخذ ذلك من تعريف الاحتياط بانه الاخذ بما يخرج عن عهدة التكليف على جميع الوجوه فان ظاهر
ان الاخذ ان يتكلف فعلا بخلاف وجهه لكن هذا ينتقض عليه باطلاق الاحتياط في رواية الترجيح بان

العرف في مقام احتمال الحرمة دون الوجوب باعتراف من الخصم والوجه ان يجعل دائر مدار امكان الاخذ بالحائطة
وهو حيث يكون محتملا للوجوب وما على الرجحة او للحرمة وما على الوجوب والحائط في الاول بالفعل وفي
الثاني بالترك كما هو لو من توهم اه العلم بيان المتوقف هو الحائط لما مر من ان التوقف على الحائط الذى
يجتنب عن الوقوع في المحذور وهو لحو اه / لا يخفى بعد دخوله في جميع الروايات الواردة في هذا الباب سيما
خلاف بعضها كا سياق اتم اه في التعادل والترجيح نحو كل وخالف اه فيكيف منافيا لدعوى الاجماع
الخلط في تضاد الاحكام سهل اذ ليس هو الغرض في السؤال وانما الغرض التعميم لكن هذا الحمل خلاف ظاهر
الخبر فان الترتيب وتقديم الاحتياط على التخيير ظاهر في التعميم خصوصا على الرواية الخالية من التخيير فان مورد
انه امره بعد الاحتياط بالارجاء بدل التخيير له وثمرها استحباب الاحتياط اه/ قد يتوهم ان مكان الغرض الا
ستشهاد بهذه الصحيحة على كون الاحتياط المامور به في الرواية الثالثة مستحبا فليس موردهما
متحدا ان كان على استحبابه مطلقا فالخاص لا يدل على العام في اصطلاحنا ولو جمع ان من الاحتياط ما
هو واجب قطعا والجواب ان الغرض الاستشهاد على استحبابه في مجهول الحكم وهو مورد الصحيحة وعلم
فقلت ان كان احدهما متعمدا والاخر بجهالة فقال الذى تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا ثم عند الحاجة
انما هو على تقدير علم الدخول ولما مر من الاجماع على انه يسبب الحرمة الابدية جسما تنطق به حسنة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال اذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها لم تحل له ابدا عالما كان او جاهلا وان لم يدخل بها حلت
للجاهل ولم تحل للاخر فكانت الصحيحة مقيدة بالحسنة وصورة المسئلة عشرون لانهما اما ان يكونا
عالمين او جاهلين او تكون المرأة عالمة والرجل جاهلا او بالعكس والجهل اما ان يكون بالتحريم او بالعدة
او بهما معا فتلك عشر وكل منها اما مع الدخول او بعدمه وحكم احدى عشر منها التحريم الابدي عليهما معا وهي
عشر ومن الدخول ما اذا علما بالجهل الاربع وحكم ثلثة منها الجواز وهي ما اذا كانا جاهلين بهما او باحدهما
ولما سواه اختلاف الرجل والمرأة في الستة الباقية فيختص كل بحكمه فاذا علم الرجل بكلا الامرين
دونها اختص التحريم الابدي به دونها وبالعكس لكن يحرم على غير العالم التزويج للمساعدة على الاثم
ولان العقد انما يتم بالايقاع من الطرفين وحرمته على احدهما تقتضي بفساده بناء على اقتضاء النهى

فساد

فساد المعاملة وتظهر الثمرة في المختلفين وذلك كان يتزوجها وهو جاهل ثم يظهر انها في عدة
ثم يتزوجها ... انها بناء على انها جاهلة ايضا ثم تدعي انها كانت عالمة وهو ينكر فالعقد
بالنسبة اليه صحيح والنكاح مباح الى ان يقيم البينة وبالنسبة اليها باطل وان علم باحدهما وجهل الاخر
فحكم الجاهل وهو الجواز وكذلك هي ولذلك اربع فكان التحريم عليهما في احدى عشرة وعلى احدهما
في ثمنتين والجواز لهما في ثلثة ولاحدهما في اربع ثنتان للرجل وثنتان للمرأة قوله ولا يخفى انه يظهر
اه/ هذا غنى عن التنبيه فانه كالصريح واما قوله وظاهره اه فان اراد من قوله هو انما بناء على نسبة الاشعار
لما بينها وان اراد من غيره كقوله هو في الاخرى معذور فالعذر انما هو في التزويج بعد الانقضاء كما صرح
به عليه م في الجواب ومن الجائز ان يكون الاحتياط واجبا ولا يترتب على تركه الحرمة الابدية لعدم
الملازمة وبالجملة فقد يمنع ظهورها في استحباب الاحتياط واما قوله ثم الظاهر فانما يريد بيان كلا
الجهالتين هنا حتى امرها بمعنى ان ما انتهى اليه سببا لا يوجب الحرمة الابدية وليس يريد بيان تركا الاحتياط
فيما يمكن الاحتياط فيهما هنا لتدل على استحبابه لكن الحق بعد هذا كله انها بعد ملاحظات المقام تخ
من اشعار بل ظهور في استحبابه مع ان الاصل براءة الذمة من التكليف بالسؤال ولم يأت ما يدل
على وجوبه ولا على ندبه الا ان يكون بمكانة ريبة بل جاء انهن مصدقات على انفسهن واذا صح له ان
يتزوج مزيد ... وضعها ... فاذا تزوج ... احدهما
لم يتوجه عليه ملامة شرعا فلا نسلم ... بطريق اولى واذا قد بلغت الى هذا المقام
ظهر لك ان الاحتياط اقسام منه الواجب ومنه المندوب ومنه ما ليس بواجب ولا مندوب وعلم
الفعل وذلك ما لم يرد في التكليف به ايجابا او ندبا او وضع شيء اصلا لا بمجمل ولا مفصل فلا احتياط
في شغل ... اجماعا لا واجبا ولا مندوبا للبراءة المتفق عليها بين الكل فان جاز فيما لا ينحصر هذا لزم الحرج
ساقط عن الاعتبار لشذوذه او اعراض او نحو ذلك استحب الاحتياط به وكذا قول الفقيه المعتبر فانه
ما يترك في النفس ريبة فيهما الكن الخروج عن خلافه كان اولى وما ورد فيه نص محتمل للوجوب
والندب او نصان متعارضان بهما فلا وجوب قطعا لاصل البراءة من ... نعم الاحوط ط

ان لا يترك مراعات الاحتمال الآخر وتفاديا من مخالفة المعارض بقدر الامكان ويحقق الاختيار بعمل وجوب
الاحتياط هاهنا بناء على قيام الاحتمال في الاول وثبوت المعارض في الثاني هذا مع ان اصل البراءة ولهذا
حظا فان الاصل انما يهدم ما يستقل بالحكم شرعا ومعلوم ان احد الاحتمالين او المتعارضين لا ينهض دليلا
على الحكم مع ثبوت الآخر ومن الغريب ان صاحب الحدائق بعد ان حكم بثبوت اصل البراءة من الواجبات وحكى
الاجماع عليه وحكم في النص المحتمل للوجوب والندب بوجوب الاحتياط ثم قال وعن يعتمد على اصل البراءة
يجعلها هنا مرجحة للاستحباب ثم رد عليهم اولا بان اصل البراءة يقتضي ان الله حكم لا يعتمد عليه في الاحكام
الشرعية وثانيا بان الاستدلال على الاستحباب باصل البراءة يقتضي ان الله حكم بالاستحباب المذكور لموافقة
البراءة الاصلية مع ان احكامه تابعة للمصالح وهو اعلم بها نفيا واثباتا ثم يرد ان الاصل بعد ثبوت حجيته
لا يهدمه الا الدليل ولا ينهدم بمجرد الاحتمال مؤخرا فان خلفه يقول ان الذي ذكرناه انما هو لا يرد شيئا الا [illegible]
لا نص ولا محتمل هكذا اول ما فيه انه لا وجه للاطلاق قال ولا يمكن ان يقال بمقتضى المصلحة موافقة البراءة
الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب وكانه تناسى ما ذكرناه اولا من اساسنا ولكن فرق بين المرجح
والدليل وليس كل ما يشترط في الدليل يشترط في المرجح واصحابنا على ما يقول بعد [illegible] في الادلة ويجب
ما وفقهما من المتعارضين وتعداد المعلومات كالمتواترات حتى انه لا يأخذ باخبار الآحاد كالسيد
وما نقص هذا الاصل من الدلالة فقد دل على الترجيح بعد قيام الادلة العقلية والنقلية وانعقاد
الاجماع بحكاية امثاله والعجب ممن ذكره ثانيا والاستدلال الآخر بل الدليل على شيء لا يقتضي كون الدليل
عليه لثبوت ذلك الشيء ونفس الاصل علة للعلم به على انا نعلم انا لم نعرف مرارا رجوع الى اصل البراءة واصل الاباحة
واصل الحل وكل اصل قام الدليل الشرعي على اثباته لا للمصلحة في ذلك كسائر الاوضاع لابتناء افعاله كلها
على الحكم والمصالح ومن المستحب اذا تعارضا بالوجوب والندب وكان الراجح بحسب المرجحات ما دل
على الندب فان الفعل هاهنا ايضا احوط كذا الكراهة والحرمة فكان الراجح الكراهة وقال ره فيما تعارضت
فيه الاخبار بعد ان حكم بوجوب التوقف والاحتياط فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها
على الايجاب وبعضها على العمل من باب التسليم واجاب بما حاصله ان هذا انما هو فيما تعارضت فيه الاخبار

بلغ

مع

مع انتفاء المرجح فيجب فيه بالاحتياط قلت يرد ان هذا اذا كان مما تعارضت فيه الاخبار ووجب فيه الترجيح
والاخذ بما فيه الاحتياط منهما ولا ريب ان الحائط في التوقف ولا رجاء وانت خبير بان الارجاء الى اللقاء انما
يعقل مع ظهور الامام عليه السلام فطريق الا التخيير والاخذ بما شاء من باب التسليم مع ان فيما جاء بالارجاء الحكم بالسعة
الى الوصول فان قلت لا كلام في ان موافقة الاحتياط من المرجحات ولا تخيير اجماعا الا مع التساوي فلا بد من العمل
بالراجح واجب قطعا قلت فرض المسئلة في المتساويين اللذين لم يترجح احدهما على الآخر بشيء من المرجحات
احتياطا كان او غيره منصوصا او غير منصوص والاخبارية بعد هذا كله يوجبون التوقف في الحكم والعمل بمقتضى
احد الخبرين وهو ما دل على الوجوب فيوجبون العمل ونحن نقول اذا لم يكن احد الامرين من ايجاب
العمل او ندبه احوط من الآخر كما هو المفروض فلا بد من الاخذ بما شئنا من الخبرين لانتفاء سائر المرجحات
فما هذا الاحتياط الذي اوجبوه واقصى ما تقتضيه الاحتياط الاستحباب كما سيأتي ونحن نلتزم به هاهنا
هذا كله فيما اذا وقع التعارض في الوجوب والندب ومثله ما اذا وقع في الوجوب والاباحة او الوجوب
والكراهة وكذلك ما اذا وقع بين التحريم وما عدا الوجوب عملا بمقتضى قواعد التعادل فان نسبة الخبرين
الى المصدر على حد سواء كما هو فرض التعادل نقضنا ما نقضنا فالحكم التخيير في العمل بايهما شاء وان استحب
الترك احتياطا والاخبارية على ايجاب الترك وهو الحال الخبر الآخر ورفض ما جاء في التخيير واما اذا وقع
بين ما يدل على الوجوب وما يدل على الحرمة فالذي يقتضيه قواعد التعادل ان يكون الحكم كذلك بل التخيير
فيه اهون من سابقه لكن لا يعقل الاحتياط هاهنا الا بدعوى ان ترك المحرم في نظر الشارع اهم من
فعل الواجب كما سيأتي فيكون الاحتياط في الترك وقد عد العلامة ره دلالة احد الخبرين على الحرمة
من المرجحات على ما يدل على الوجوب فضلا عن غيره فلا تعادل قال في النهاية اذا اقتضى احد الخبرين
الحظر والآخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي
الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد
اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتاتى
بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف الفعل الواجب انتهى كلامه وحاصل الوجهين الذين ذكرهما

م اطلاقات

ورجحان ترك الحرام على فعل الواجب عند دوران الامر بينهما انما هو لان العقلاء يعدون فعل الحرام اعظم
من ترك الواجب وان كان كلاهما مخالفة لله تعالى وكان السر في ذلك هو ان اكثر المحرمات مما تقضي به العقول
وتنفر منها وذلك كالظلم والعدوان وقتل النفوس والزنا والسرقة بخلاف الواجبات فانها بالعكس كالعبادات
فمن ثم كان ترك تلك اهم في انظارهم من فعل هذه ومنه يظهر سر اهمية ذلك في نظر الشارع بان توجب
العقوبة عليهم بحسب ظهور الامر عندهم فما كان امره عندهم اظهر كان المخالفة فيه اشد وحاصل
الثاني ان تادية التحريم الى الغرض المقصود منه اعني الترك اتم وذلك لما قررناه لاصل العدم وعدم توقفه
على القصد بخلاف الواجب فانه بالعكس وانت خبير بان الاهمية والاتمية المذكورتين لا تقتضي بجعل صدور
الخطاب المقتضي لتحريم شيء من الشارع على الخطاب المقتضي لايجابه فيما لا حكم للعقل فيه كما اذا احتمل
صدور النصين خبرا بايجاب واخر بتحريمه عينا على ما هو محل التعارض فانهما ما كانت تتعارض فيما يقطع
العقول بقبحه او وجوبه ولئن تعارضت قطعنا ببطلان ما خالف العقل وجوبا كان او تحريما فقضاء
للظاهر رجحان تقديم ترك الواجب مع فعل الحرام دوران الامر بينهما على وجه الاستحباب للاغلبية
المذكورة دون الوجوب لاطلاق الاخبار في التخيير بل هي صريحة في تعارض التحريم وغيره واما الاخبار
فقد اوجبت بعضها الاحتياط اليهم بالترك واي احتياط في ذلك الا بالالتفات الى ما ذكرنا وهم لا
يلتفتون الى ذلك وربما تعلقوا فيه باخبار لا تنهض فقد احتج عليه شيخنا في الحدائق بموثقة سماعة
عن ابي عبد الله عم قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما
يامره باخذه والاخر ينهاه عنه وكيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
وموثقة زرارة في اناس حجوا بامراة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان
يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت
فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر عم فقال تحرم من مكانها قد علم الله
نيتها قال وجه الدلالة ان المراة قد تركت واجبا لاحتمال حرمته عندها والامام عم قررها على ذلك
ولم ينكر عليها بل استحسن ذلك من فعلها بقوله قد علم الله نيتها قلت الاستدلال بالاول على ان

مرجع

مرجع الضمير في يرجئه الى الامر الذي وقع الاختلاف فيه لانه الذي يامره وخالف ينهاه عنه حتى كأنه
قال لا ياخذ به بل يتركه حتى يلقى امامه والتحقيق ان مرجعه ما رجع اليه في امثالها وهو حكم ذلك الامر الى ان
لا يحكم عليه باحد الحكمين ولا يعمل بشيء مما قيل له وهكذا كان الاخذ والترك نقيضين لا يرتفعان مع
تقضية الامر بالتاخير والنهي عن التعجيل بشيء من الحكم ان لا يعمل بشيء منه ذلك وهو محال كان المراد فيه
في سعة حتى يلقاه والذي يدل على ان المراد ما قلناه امره بالارجاء في مقبولة ابن حنظلة مع انها لم ترد في الامر والنهي
بل في مطلق الحكمين وكذا المروي في احد الروايتين والذي يقطع على ارادة ذلك ما رواه في الاحتجاج عن
سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله عم وقلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل به والاخر ينهانا
عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل
بما فيه خلاف العامة وقريب منه ما رواه في العيون عن ابي الحسن الرضا عم في الحديثين المختلفين عن رسول الله
صلعم في الشيء الواحد قال ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله
موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق كتاب الله وما لم يكن فاعرضوه على سنن رسول الله صلعم فاتبعوا
ما وافق نهي النبي صلعم وامره الى ان قال وما لم تجدوه في شيء من الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك
ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا
سلمنا ولكن الارجاء انما هو عند عدم الاضطرار الى العمل واما مع الاضطرار اليه فليس الا التخيير ولو في زمن
الظهور فضلا عن الغيبة الكبرى كما جاء في الاخبار صح ذلك انه ما امر بالارجاء وقال له لا بد من العمل فخيره
بل قد جاء في كثير من الاخبار التخيير ابتداء من دون ارجاء وذلك كما في الاحتجاج ايضا عن الحسن بن الجهم
عن الرضا عم قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءكم عنا فقسه على كتاب الله عز وجل و
احاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة
بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال عم اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي مرفوعة
فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر قال الكليني وهذه الرواية التي استدل بها على الارجاء وفي رواية
بايهما اخذت من باب التسليم وسعك واما الثانية فهي بمعنى عن الدلالة كيف لا ولك بعد ترك

ترك الواجب على فعل الحرام على تقدير تسليمه انما هو اصحابها الاتى ولما هى لم يعرض لها شك ولم يقع منها
ترجيح ولا توقف الا ما يرد عليها من اصحابها فاذا امروها بشيء ووافقوها على شيء ظنت انه امر الله فك
مانه للامتثال لم تتعد خوفا على الله تعالى هذا هو الذى صار اليه بعقولهم قد علم الله بنيتها بل
التحقيق ان اصحابها ايض لم يعرض لهم شك ولا وقع منهم ترجيح بل كانت نفوسهم
مطمئنة ان مثلها لا يحرم لما يرون من اغتسال الناس لهم ولبس الثياب الطاهر
ومن ثم لم يسئلوه فاين الترجيح واين التقرير واما ما لم يرد فيه نص من الافعال
او الاشياء فهو كما لم يرد فيه نص من التكليف لا اصل الاباحة واصل الحل الثابتين
بالنصوص وغيرها من الادلة محققوا والاخبار بها ايض ههنا اوجبوا التحقق
التوقف والاحتياط الا ان ينتفى احتمال الحرمة نعم منهم من شرط كونه مما لا تعم
البلوى وحكم بالاباحة فيما تعم وقد عرفت ان مجرد الاحتمال لا عن منشأ لا يهدم
الاصل بل يتمسك بالاصل لنفيه وما كنا نتمسك بالاصل مع انتفاء الاحتمال
نعم ان كان هناك منشأ وان لم يكن مدركا شرعيا كخبر شاذ ساقط عن
الاعتبار او قول فقيه بالتحريم فلا باس بالاحتياط ح والاجتناب
فههنا اربعة مواطن الاول احتياط فيه اجماعا والثانى والثالث
يستحب مطلقا والرابع ان لم يكن للاحتمال منشأ فكالاول عندنا
وان كان فيستحب ايض ومدرك الاستحباب فى هذه المواطن
وحيثما يستحب ما جاء فى الاحتياط على الاطلاق كقول امير المؤمنين ع
فيما روى الشيخ فى اماليه اخوك دينك فاحفظ لدينك وما روى
الشهيد عن الصادق ع فى حديث طويل يقول فيه وخذ فى الاحتياط
لدينك فى جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما روى الفريقان عنه ص
من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وما روى عنهم ع ليس بناكب عن
الصراط

الصراط من سلك طريق الاحتياط اذ معلوم انهم ع لم يخصوا بذلك ما لا يتم
البراءة الشرعية الا به ليكون جميعه مخصوصا بالواجب كلا فانما ارادوا به
ما يتناول لما اجمع الفريقان على عدم لزوم الاحتياط فيه كجوائز الظالم لمن يحل
ذلك مما جائزة النصوص باباحته تارة وبالاحتياط عنه اخرى وبالجملة ما كان
للمنع منشأ وللاحتياط عنه بدء وجه بدوى وجميعا يعد الاحتياط فيه
وسوسة كالمشتبه بغير المحصور ومحتمل النجاسة او الحرمة مع اجراء
اصل الطهارة والاباحة والحل فاما ما دل على التسامح فى ادلة السنن
فلا ينهض لاستحباب هذا الاحتياط وان اكتفينا هناك بقول الفقيه
لان تلك الادلة انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او قول
فقيه فى الاستحباب بمعنى انه يكتفى فى اثبات الاستحباب بخبر الضعيف
وقول الفقيه وذلك بان يكون الخبر دالا عليه والاستحباب بمذهب الفقيه
والذى وقع الكلام ههنا ولم ينهض دليلا من احد الاحتمالين او احد
المتعارضين او قول الفقيه لم يدل على الاستحباب ليكتفى به دليلا
بواسطة ما دل على التسامح وانما دل على المنع والتحريم على انه لو دل على
الاستحباب واكتفى به لادلة التسامح لكان اثباتا لحكم لا احتياطا
وما شغلت الذمة فيه يقينا وشك فى تاديته فالاحتياط بما به يقين البراءة
واجب اجماعا لان الشغل اليقينى لا بد فيه من البراءة اليقينية وكذلك
ما شغلت الذمة فيه بمعلوم ثم اشتبه يجب الاحتياط بهما من باب المقدمة
وكذلك اذا كان الشغل بمجمل ويتبين ببيانين او اكثر فانه لا بد فيه من
الاحتياط بما به يقين البراءة بالغا ما بلغ فان كان الاجمال بين متساويين
فى علم الخروج بكل منهما بانفراده من العهدة وجب الاتيان بهما معا وان

كان تبين مختلفين يخرج احدهما عن العهدة دون الآخر وجب الاتيان بما
يخرج ليحصل يقين البرائة فالاول كان يقول لمن فعل كذا كان عليه كفارة
ثم يأتيك في بيان الكفارة تارة انها عتق رقبة واخرى انها صيام شهرين
والثاني كان يقول ذلك ايضا ثم يأتيك في بيانها تارة انها صيام شهرين
واخرى انها صيام شهرين فان كان المجمل المقطوع باشتغال الذمة به حقا
لآدمي كفى الصلح وذلك كان تعلم ان لزيد عليك احد الامرين الدرهم والدينار
ولما كفى الصلح ههنا العلم بالمرضي المحصل ليقين البرائة وذلك في حق الله
مستحيل فمن ثم وجب الاحتياط بكلا الامرين لتحصيل العلم بالبرائة فان قلت
اي فرق بين هذا اعني مسئلة المجمل وبين ما تعارضت فيه الاخبار حتى اوجبت
ههنا الاحتياط ولم توجبه هناك بل ندبت وهل تعرض البيان الا تعارض مع
فيما وقع فيه التعارض تكليفا بمجمل ايضا فانك تقطع بانك مكلف بواحد منهما لا بعينه
وان عينت هذا كان غاية ما هناك انه صرح بالمجمل ههنا ولم يصرح به هناك واي اثر
في عدم التصريح بعد ان يكون معطوفا بذلك حيث يصرح بالمجمل ولا يتحقق الشغل
اليقيني بمعنى هذا المجمل فيستصحب البرائة اليقينية ولا يتم الا بما ذكر وهذا بخلاف ما لم
يصرح به اولا بل جاءت تارة ان من فعل كذا فعليه صيام شهرين وغيرا انه يجب فعل كذا فعليه
كفارة فانه مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين ولم يتحقق شغل وانما يجيء الشغل من ملاحظتهما
وملاحظتهما قاضية بالتخيير فلم يكن الشغل الا بذلك اي بواحد اي واحد كان لا بواحد
معين لا بد منه فاعرف الفرق فانه مما يدق في فيما وقع الشغل بمجمل ما اذا عرض سبب
يقطع معه بشغل الذمة ويشك فيما به الشغل فانه يجب الاحتياط بما يقين البرائة
وبالجملة فعروض السبب المقطوع بسببيته للشغل بمنزلة التصريح بالمجمل الدال على شغل
الذمة بل هو لفظه وكثيرا ما يشتبه هذا بما علم فيه السبب والمسبب وكون عروض

وصف

بنفسه
وصف مشكوك هل هذا العارض سبب لزيادة التكليف ام لا ولا ريب ان اصل البرائة
وذلك كما في مسئلة الصيد عند عروض الاشتراك في القتل على عدم تقدير الاصغر
المجتهد فيه بنص ومنشأ الاشتباه انه يلحظ مجموع العارض والمعروض ويقال
قد عرض ما شغل الذمة قطعا وهو قتل المتعمد للصيد ويشكّ
فيما به الشغل هل واحد او متعدد بتعدده فيجب الاحتياط بتعدد
الجزاء لتوقف يقين البراءة عليه والتحقيق انه مما عرف فيه السبب والمسبب
وهو هنا قتل الصيد وجزاؤه بعينه واقصى ما هناك انه عرض للقاتل
وصف وهو التعدد فشك في ان هذا العارض سبب في شغل الذمة
بامر اخر زائد على ما علم باصل القتل ام لا ومن المعلوم ان اصل برائة الذمة
عن الزائد كما في المشركين في قتل الخطأ واتلاف المتلفات واي فرق بين
وصف التعدد وغيره من الاوصاف للقاتل كالبطر واللهو والمقتول
ككونه ذات حمل او فراخ او نحو ذلك والقتل ككونه بصعو بتا او بدونها
فهذه ثلاث مقدمات يجب فيها الاحتياط ثم حيث يتحقق التكليف
بالمجمل كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس
حج البيت ولم يرد فيه الا بيان واحد كما في هذه الامور ويكون التكليف
بمبين لا بمجمل خصوصا مع العلم بالمقارنة كما في والاحتمال الزائد
بمنزلة احتمال التكليف بعمل اخر خامس كالسياحة مثلا او الرياضة
او نحو ذلك وكما ان مجرد الاحتمال لا يؤثر هناك والاحتياط بتشريع
محرم كذلك ههنا نعم اذا جاء في الزيادة ما لا ينهض دليلا او لو قول
فقيه استحب الاحتياط بصورة ثانية تفاديا من الخلاف كما قلنا هناك
وهذه هي المسئلة التي اشتهرت بين من عاصرناه القول بوجوب الاحتياط

فيها ولقد تجاوز الحد حتى اوجبوا الاحتياط فيها حيث لا يكون الا احتمال الزيادة
منشأ وبالجملة حيث لا يقوم دليل على العدم وقد عرفت ان هذا التشريع
عالم يتعلق به تكليف فهم تجاوزوا الى الشرط مع ان منشأ شبههم تحقق
الاجمال اثر بهم لزعمون ان الشرط اخل بالماهية وقد سمعت بعضهم يقول
ان لم يكن الشرط داخلا فالاشتراط به داخل وهذا اخطاء فاحش ثم يريد المانع
ومن ثم تجاوز بعضهم اليه وقد عرفت الحق بما لا مزيد عليه واسفر الصبح
لذي عينين ونحن نقول في الكل بالاستحباب ايض ولكن بشرط ان يكون
لاحتمال الزيادة منشأ ولو قول فقيه فقد عرفت انضمام المستحب ثم لو هو
ما اذا احتمل زيادة الجزء والشرط او المانع للمنشأ واعلم ان من الناس كشارح
الدروس وغيره من يمنع من وجوب الاحتياط في المجمل ونحوه قال في شرح
والقول بان التكليف اليقيني لا بد في امتثاله من الاتيان بالافراد المشكوكة
ايض حتى يخرج عن العهدة بيقين ممنوع بل القدر الثابت ان الاتيان
بالقدر اليقيني او الظني لا بد منه في الامتثال وقال قدس سره ايض لا نسلم
ان ما كان واجبا في الواقع يجب تحصيل اليقين بعد كونه معلوما في نفسه ونحوها
جعل المجمل والبيان بين كذى النصين في التخيير يقبح التكليف قبل البيان ومما جاء
البيان جاء امران متعارضان فان تمكن [illegible] ليس لنا تكلف بالمشتبه قلت
انما كان التكليف هناك بمعين ثم اشتبه فاوجبناهما من باب المقدمة بخلاف
ما هنا فانه لم يتوجه التكليف الا بعد التعارض الذي خير عنده الشارع ولولا
ورود التخيير لاوجبناهما ايض حيث يمكن الجمع كما في غير المتناقضين من
باب المقدمة لكنا كفينا بحمد الله مؤنة ذلك لكن التحقيق انه لا يقبح التكليف
بالمجمل ما لم يحضر وقت الحاجة وهذا امر اخر لاستحباب الاحتياط

وهو ما اذا

بلغ مقابلة

وهو ما اذا الا تلاف مال الغير حتى وقع في انه داخل تحت المتلف بكون اسرع
انسانا حتى ذهبت دابته فان الاصل براءة الذمة من الضمان لكن الاحوط
الضمان لقوة احتمال الاندراج وسيأتي لهذا مزيد تحقيق بالمطلق كما عتق
رقبة وباحد فردين كما فعل احدهما او اشتر بهذا او بهذا فلا احتياط
بالمجمل اجمالا الا واجبا ولا مندوبا وان الاكمل في مثله مستحبا فقد بان
لك ان ما لا احتياط فيه اصلا اقسام هذا ويرجعان الى واحد فان احد
الفردين مطلق وما لم يرد فيه خصوص الافعال والتكليف مع عدم
منشأ الاحتمال وفي حكمه احتمال الزيادة هنا وقد حكى في الحدائق
عن بعضهم القول في علم مشروعية الاحتياط وانه لا يجوز العمل بمقتضاه
بل الواجب على الفقيه ان يعمل بما ساق اليه الدليل وترجح في نظره وان العمل
بالاحتياط عمل بما لم يؤد اليه الدليل ثم ذكر ان هذا غفلة عما جاء في
الاحتياط اجمالا او تفصيلا وان الدليل كما رجح العمل بما يترجح في نظر الفقيه
رجح ايض العمل بما فيه الاحتياط قال [illegible] قوله انه ليس به دليل شرعي على
اطلاقه [illegible] نعم لو كان ذلك الاحتياط [illegible] من الوسواس من الشيطان نبه
كما يقع لبعض الناس في الطاهر من الاخبار [illegible] ان
الوضوء بمد والغسل بصاع وسيأتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على
غير سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة الفردوس قلت اما دعوى
ان الاحتياط ليس به دليل ولا مدرك للاحكام الشرعية فحق كيف لا
وانما هو عبارة عن مراعاة المحتملات واني يكون مدركا ومقتضاه
الدليل
في الغالب مخالفة المدارك ومقتضى الدليل بالجواز وهو مقتضى الامتناع ومقتضى

الدليل بانتفائه وهو يقضي باثباته او ليس اذا قامت الادلة التي يجب
العمل بها على جواز شيء وافتى به الفقهاء وذهب فقيه منهم الى وجوبه
او حرمته كان الاحتياط على الاول في فعله وعلى الثاني في تركه مراعاة
لقوله افترى يسوغ لك ان تزعم ان حكم الله في ذلك هو الوجوب او التحريم
كما يزعم هذا الفقيه وتترك الادلة المعمول بها فيما بينهم وراء ظهرك
ان ذلك هو التشريع وان لم يكن الفقيه متشرعا قلي اذا تضافرت
الاخبار المتلقات بالقبول المعمول عليها فيما بينهم بحكم وجاء خبر
ضعيف نادر بخلاف ذلك وقضى الاحتياط بمراعاته افترى انه يسوغ
لك ان تزعم ان ما جاء به النادر هو حكم الله انك اذا لمفتر واما حيث
يجب كما اذا وقع الشك في التادية كالاستصحاب الثابت بقولهم عم
اياك ان تخرج من اليقين الى الشك ابدا في الاول ومن الدليل
العقلي القطعي في الثاني واتفق ان مراعات المحتمل ههنا وافق ذلك
والا فليس الاحتياط الى مراعات ما به يقين السلامة ولو لم يكن فيه
الا انه على خلاف ما ثبت على الشريعة من سهولة والتوسعة لكفى وليس
هنا قد جاء فيه بالقول انه ليس بدليل وانما هو بمنزلة الزهد في
المتناولات التجرانه ندب على الشرع بها الملجاء في الزهد واما عموما
الاحتياط فليس فيها اكثر من الاستحباب فان ذهبت تقول انه
امر فتنزل على الوجوب الا ان تقوم قرينة او يد دليل قلت ان
مراعات المقام وما جاء في اصل البراة والاباحة اقوم قرينة واد ل
دليل والاكثر ما جاء في الزهد وسائر المكارم والرغائب وليس
هناك

او ليس هناك الا ما ذكرناه سالفا ولكن فيما لم تقم ادلة اصل البراءة على منعه
وادلة اصل الاباحة على جوازه وذلك كما شك في تاديته بعد العلم با
التكليف به او في حصوله بعد العلم باشتراطه اتراهم يامرون بالاحتياط
لخبر نادر قد اعرض عنه الاصحاب او قول لقائل تنكب طريقتهم وهم ينهون
عن مثلهما ويحذرون من العمل الا بعد العرض او في القول او في
القول بغير علم وانت اذا اسبرت موارد التفصيل لم تكن تراها تخرج
عن ذلك الا ان تقوم قرينة ظاهرة مقارنة للخطاب تدل على ارادة
الاستحباب فضلا عن الادلة الخارجية هذه صحيحة عبد الرحمن الواردة
في امر الصيد انما امر فيها بالاحتياط عن القول بغير علم والاخذ بطريق
النجاة كما هو ظاهر قولهم حتى تسئلوا عنه وتعلموا او دعوى ان الاحتياط
المامور به انما هو في الخبر خلاف الظاهر مع ان الاحتمال الكافي في المقام سلمنا
ولكن ابتنينا ان المعاصر كالمقلد لا يجوز له التعلق بالبراءة الاصلية فيجب
ثم وجب عليه الاخذ بالحائطة وانه لو اجب على مثله والكلام في غيره وهذا
رواية ابن وضاح الواردة في امر الغروب انما جاءت في الشك في تحقيق
الشرط وذلك انه قد علم ان للافطار والصلوة شرطا وهو تمام النهار
ودخول الليل لكنه شك في ان هذا هل يتحقق بتواري القرص وزيادة
ارتفاع السواد مع ظهور الحمرة على الجبل ام لا ولما كان ذلك بمنزلة
دعوى المناقضين فان زيادة ارتفاع الظلمة وسواد الافق كنى
عنه بالليل قاض بظهورها في الافق المنافي لظهور الحمرة على الجبل رغبة
في انتظارها بها الحجة من حيث انه كما يؤثر تحقق الشرط بما عداه
واطال فيه ولئن ذهبنا بها الى الاكتفاء بالاستتار دفالاستحباب

فيها ظاهر والاصحاب كلهم حتى الأخبارية مجمعون على عدم وجوب الاحتياط
هناك بل الظاهر عدم استحبابه ايضا واقصى ما في الامر الارشاد لا الاخذ
بالجزم لا الطلب والرواية لا تدل على اكثر من ذلك والاخبار ظاهرة
بعدم رجحان مثله واما صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
في المتمتع بها حيث قال فيها اجعلوهن من الاربع فقال له صفوان
ابن يحيى على الاحتياط فقال نعم فالظاهر كما قال كثيرون ان المراد به
التقية من العموم اذ لا وجه له سوى ذلك مع ان النصوص مستفيضة
من ان اعتبار العدد انما هو في غيرها والاصحاب على ذلك ايضا واما
رواية شعيب الحداد التي يقول فيها قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل من
مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امراة وقد وافقته
واعجبه بعض شأنها وقد كان لها زوج فطلقها ثلاثا على غير السنة
وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون انت تأمره
فقال ابو عبد الله عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون
الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها فالاصحاب مجمعون على صحة
الزوجية بما الزم به نفسه والاخبار مستفيضة في ذلك ايضا
فان كان الزوج في هذه الواقعة مخالفا فالاحتياط للاستحباب
قطعا كما هو ظاهر قوله عليه السلام ونحن الخ وان كان مجهول الحال فالوجه
استصحاب التزويج وعدم العلم بتحقق شرط النكاح وهو كونها
خلية وبعد ان يكون معلوم الوفاق فانها ذات بعل فلا وجه
للاحتياط بل هو التحريم الصريح وصاحب الحدائق بعد ان حكم
بظهورها في المخالف وحكى اجماع الاصحاب على الجواز في مثله

واستفاضت

واستفاضت الاخبار فيه اختار وجوب الاحتياط لما جاء في بعض الاخبار
من المنع في المخالف فكان مما تعارضت فيه الاخبار ثم لم يكترث
بالاجماع ولا بد برجحان هذه الاخبار ولقائل له ليس بمشروع ولا يجوز
العمل بمقتضاه فان اراد بهذا العدم وانه لا يجوز ان يدعي ان
مقتضاه هو الحكم فلا ضير وان اراد خلاف ذلك والمنع بين الاخذ
عما فيه الاحتياط وان كان الحكم بما قام به دليل فما اظن ان احدا يلتزمه
او يخفى على المجتهد مما جاء فيه الاحتياط عموما او خصوصا ولعلم
ان جواز التمسك باصالة البراءة الى آخره نحن لا نعرف للتمسك باهل
الاصول بعد قيام الادلة على مجتهدها شرطا سوى ارتفاع المانع ولا
نعرف مانعا سوى ما يعهدها ويوجب الخروج عنها ولا نعرف شيئا يوجب
الخروج عنها سوى الدليل على خلاف ما تقتضيه كيف لا ولو جاز الخروج
عنها لا للدليل على خلاف ما تقتضيه لم يكن حجة وهو خلاف الغرض
احدهما ما مر الى آخره قد عرفت فيما مر ان اصل العدم الذي يرجع اليه الاصل
المكتنفان له لا يعقل اثبات به ابتداء فانك تثبت باصل عدم الحادث
من حيث هو عدم هذا الحادث الخاص الذي يدعي ثبوته كما تثبت باصل
الطهارة طهارة هذا الشيء الخاص نعم قد يلزم من نفيها انتفيه باصل
العدم اثبات امر آخر بواسطة ثبوت التناقض بينهما وانحصار الامر
فيهما ويتبع ذلك اللازم احكامه كما تستدل باصل العدم على عدم عروض
النجاسة لهذا الماء فيلزم طهارته وتتبعها احكامها وتستدل باصل
العدم على عدم التحتيم فيما ثبت رجحانه فيثبت الندب بواسطة مناقضه
تحتيم الفعل لجوازه او المنع من النقيض لجوازه وعرفت ان هذا الاثبات

الذي يأتي باللزوم او التبعية ليس هو في الحقيقة اثباتا باصل العدم بل اقصى
ما في اصل العدم ان نفاتنا بنفي نقيضه على ما كان كالطهارة بعد نفي
عروض النجاسة وجواز الترك بعد نفي دعوى المنع منه عرفت ايضا ان
ما ظن امتناع التعلق فيه باصل العدم لان اصل العدم لا يتمسك به في
الاثبات لم يكن امتناعه لذلك بل اما لقيام الدليل على نفي ما يتعلق
باصل العدم لا اثباته كما في مسئلة فان النص ناطق والاجماع منعقد
على المنع ومن اجاز قال ان التمسك باصل العدم في تطهير احدهما
لا يستلزم اثبات النجاسة للاخر واهمال الاصل في حقه لتردد
المعاوضة بل يجيز الاخران يتناول الاخر باصل العدم ايضا نعم يمنع
من الجمع لدخول النجس قطعا ومن ثم اذا تطهر من الاول صح لان يتناول
الثاني ايضا واما المعارضة اصل الاخر له كما في المثالين للمضيرين وان كان
في التعارض نظر وبالجملة فالاثبات في هذه المواطن لو صح لكان اثباتا
باللزوم او التبعية وهو مما يقع باصل العدم فلا وجه لامتناعه من
هذه الجهة فان قلت الممتنع انما هو اثبات ما كان مخالفا للاصل دون
ما كان موافقا فانه في الحقيقة ليس باثبات لاستغنائه عنه بجريانه
على الاصل واما حكمنا بامتناع اثبات المخالف للزوم التعارض بان
اصل العدم واما اصل الذي تمسكنا باصل العدم لاثبات ما يخالفه
الا ترى انك اذا اخذت تستدل في الملاقي للنجاسة المشكوك في
كريته باصالة عدم بلوغه كرا على وجوب الاجتناب كيف يعارضك
اصل الطهارة حتى يتعارض هذان الاصلان في وجوب الاجتناب
هذا يقتضي اثباته وذاك نفيه بخلاف ما اذا استدللت باصالة
علم

عدم تقدم الطهارة على الاخذ ليجب اعادة الوضوء منه كيف يعارضك
اصالة عدم تقدم الاخذ على الطهارة فانه حادث ايضا والاصل في كل حادث
عدم التقدم قلت لا وجه لدعوى معارضة اصل الطهارة بعد القطع
بعدم النجاسة ولا لدعوى معارضة اصالة عدم تقدم حادث اخر
له فان المراد الاستدلال فيما اخذها وجد فيه نجاسة وشك هل كان
الاخذ قبل عروض النجاسة او بعده باصالة عدم تقدم النجاسة على طهارة
الماخوذ مع انه معارضه باصالة عدم تقدم الاخذ على العروض فان
كانت معارضة الاصل الاخر قادحة في الاستدلال فقد خلت في النفي
والاثبات وثانيهما ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم اذ جعل
المص المانع في التمسك بالاصل تضرر الحاصل بسبب التمسك وذلك
انه اذا تضرر بتسبيب اخر وان بعد فاذا خبر بدفع قيمة المتلف
لا يمنع من التمسك به اجماعا انما المانع عندهم هو الاندراج في النص بما شرع للاتلاف
او تسبيبه عما من شانه ذلك بشرط انتفاء مباشرة غير الضعيف في غير العقل
قل لي اذا ابتاع منك انسان مالا جزيلا ولم يعقد لك الثمن فابدال الانصراف
بالمال فاثبت عليه فقال لك تقاتلك انه من اهل الصلاح فتركته لكلامه
فذهب بالمال ولم يرجع اتراك تضمنه ام تتمسك باصل البراءة والكل
مجمعون هاهنا على التمسك بالاصل وعدم الضمان وان كان سببا
في الذهاب والتمسك فيه بالاصل مؤد الى ثبوت الضرر لمنعه عن دفع
بدفع قيمة التالف وكذلك اذا سئلت عن ماء لاقى نجاسة هل هو
كر فزعمت عليه انه كر فاستعمله في ادهان وادباس وما يعاب
لخراعتماد على خبرك ثم ظهر انه اقل وفسدت عليه اموال وكذا لك في

اذا قلت لو كب تبر معهم ها هو العدو وقد دهمكم بما لا قبل لكم به
فاحذروا في الفرار والتوق مثقلات فكبت هذه واندق عنقها
وعثرت تلك فانكسرت يدها واريقت احمال الزيت ثم بان ان
لا عدو وكنت انت السبب في ذلك كله وكذا اذا قلت لمشتوم
كاملا كان او صبيا او مجنونا او لغيره وهو يسمع لو شتمني لقتلته
فحمل عليه فقتله الى غير ذلك مما لا يحصى فان التسبيب في الكل ثابت
والتمسك فيه بالاصل مانع من دفع الضرر والاصحاب يجوزون على
عدم الضمان ومن اصولهم هنا انه اذا اجتمع التسبيب مع المباشرة
قدم المباشر في الضمان الا ان يكون ضعيفا كالعبد المجنون
المقيد والطائر في القفص الا في القتل ومن ثم قطعوا بنفي الضمان
عمن فتح الباب حتى سرق المتاع واجمعوا على نفيه عمن دل السارق
فرقوا كل ذلك لتقديم المباشرة وهذا باب واسع لا يتفق على حد
والوجدان يجعل المدار على الشك في الاندراج تحت الدليل
الهادم للاصل كالامثلة التي ذكر فان السبب فيها مما شك في
اندراجه تحت المتلف بل ربما ترجح في بعضها بل ربما قطع به
عرفا بخلاف ما ذكرنا للقطع بخروجه الا على بعض الوجوه وكان المص
انما اراد ذلك بقرينة المثل وقوله بعد لاحتمال اندراج مثل هذه
الصورة اه وان لم يحسن التادية حيث جعل المدار في تسبيب
الضرر وقد عرفت انه في حد ذاته لا دخل له وانما المدار على ما ذكرنا
ثم لا يخفى ان بعض ما مثل به كالاول مما يقطع بانه داخل في خبر
الضرار وصدق اسم المتلف عليه عرفا فلا وجه للتوقف في الحكم والتمسك

بالاصل

بالاصل لانهدامه بعموم النص بل المثل الثلث مندرجة في حديث الضرار
قطعا فان من امسك رجلا حتى ذهبت عليه دابته فهو مضار له قطعا
فيجب الجبران والا لزم الضرار بلا جبران وقد نفاه وقد قطع الاصحاب
بان من اطلق غريما من يد صاحب الحق والقاتل من يد ولي المقتول لزمه احضاره
او اداء ما يلزمه من دين او دية وعليه فينبغي القطع بالحكم لانهدام الاصل
بعموم النص وح فيتوجه ان خبر الضرار كسائر العمومات المخالفة للاصل
ولا ريب ان الاصل انما يتمسك به عند انتفاء ما يخالفه من خصوص او عموم
فلا وجه لتخصيصه بالذكر بل المثل الذي التي بدئ مثلنا يندرج ايضا اذا
كان الاخبار عن كذب نعم كثيرا ما يترددون في الضمان من اصل البراءة
وتسبيب المتلف وكان السبب في ذلك الشك في تحقق التسبيب المعتبر
ترتب الضمان لانتفاء المثل ونية المعتبر في التسبيب المؤثر للضمان والا
فكان ينبغي القطع بالحكم بالضمان لانهدام اصل البراءة بما دل على ان المتلف
بالتسبيب ضامن وذلك كما ترددوا في ضمان من غصب دابة فمات ولدها
جوعا او تبعها فتلف ومن حبس مالك الماشية عن حراستها
فاتفق تلفها ولم يرجح العلامة ره في جملة من كتبه شيئا في شيء منها
وكذا المحقق وظاهر فخر المحققين والشهيد في شرح القواعد ترجيح
اصل البراءة وكذا من فتح ظرفا جامدا فاذابته الشمس وسال لكن
المحقق ههنا رجح عدم الضمان معللا بان الشمس كالمباشر الى غير
ذلك وكان ترددهم هذا هو ماخذ المص في اشتراط التمسك باصل
البراءة بهذا الشرط لكن القوم قطعوا بالحكم بالضمان في مثاله

الاول لتحقق التسبيب المعتبر في الضمان فيه بالنبوة المتاينة المعتبرة فرد البعد في الثالث
فالمحكم الاجماع على عدم التحريم الضمان في المنع من اصلان الدابة المرسلة وانا نرددوا
في حبس صاحب الدابة اذا افضى الى تلفها وان كانت محبوسة فان قلت قضية خبر الضرار
الحكم بالضمان بالكل والعادة اصل البراءة من راس لاهانة بعموم النص قلت من تتبع
كلام القوم عرفنا انهم لا يتمسكون به في ذلك وكانهم انما عقلوا منه لاخبار حرمة الضرار
ولا ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان لو ولا انه مع تحقق الاتلاف وصدق الاسم وانا
عرفنا التعلق به بين متاخر المتاخرين وكيف كان فالتعلق به على الاجنبا فاض بحجتهم
الاصل والقطع بالضمان دون التوقف المصالحة كما يزعم المصح فيجب ان يجري
الضرار كما كان العمومات المخالفة لاصل البراءة فلا وجه لاشتراط التمسك به بعدم
دخول الواقعة في هذا العموم لخصوصه بل كان القياس ان يقول الثاني عدم اندراجه في
اندراجه تحت النفي فان قلت الضرر عقلي عند الاضرار كالاتلاف لا يطلق الضرر
وان لم يصدق على الفاعل انه متلف وكثيرا ما يصدق الضرر مع عدم صدق الاضرار
كالامثلة التي تقدم منا حيث لم يكن شك في صدق اسم المضر والمتلف على الفعل
الثلاث ونحوها فلم يكن الا التوقف قلت ان شككنا في صدق الاضرار في شيء
فكان للشك فيه صدق في الامثلة الاول ومن ثمة قطعوا فيه بالضمان بل ولا
في الاخيرين وانه لم يصدق اسم المتلف بل ولا فيما ذكرنا لحق من باب المثل مع
الكذب في بعضها لا ظاهر و اقاعدة تقديم المباشر على السبب ان يقتضي الضمان
فيما عن السبب لكن لا يخرج بذلك عن عموم خبر الاضرار لان المباشر فيها هو
المضرور فيقتضي نفي ضرر بلا جبران الاضرار بخلاف ما اذا كان معارضا كما في
فتح الباب وكذا لو الثاني فانه بايجاب الضمان على الثاني تحقق الجبران

ولا يكون ضمان

ولا يكون ضمان بلا اخبار ثم التحقق بعد هذا الكلام انه متى صدق اسم
الاتلاف كما في مثال الغصوب كان العزم فلا كلام في انهدام اصل البراءة وثبوت
الضمان لمدخل الضرر والا فان لم يصدق الاضرار ايضا كما في المثل التي
ذكرنا مع البناء على الصدق فلا كلام في التعلق بالاصل وعدم الضمان
وان انتفى الاول لو صدق الثاني كما قلنا مع الكذب فالبراءة هي الاصل
وخبر الضرار حامل للاخبار بالحرمة ولا تلازم بين تحريم الضرار وثبوت
الضمان اذا فقصى ما ثبت بالاجماع وغيره لثبوت الضمان للمتلف انما هو
قصد الضرر وفعل ما قد يترتب عليه والاصل براءته والمعلوم
انما هو تاثيمه بحسب قصده نعم يترجح في مثله الاحتياط بالصلح لاحتمال
اندراج هذه الصورة انما هو الاحتمال بل القطع باندراجها لتلك في
حديث الضرار والاول فيما يدل على حكم المتلف كما عرفت بل الظاهر
ان المراد انما كان هو الظاهر باعتبار انه اقرب المجازات الى الحقيقة
فان المضرور اذا خير كان بمنزلة غير المضرور فيكون الضرر المنفي
هو الضرر من دون جبران والا لزم الكذب وحاصله ان احكام
الشريعة لم تبن اي ان الضرر والضرار غير سائغ في هذه الشريعة
وهذا كما تقول لا عصبة عندنا ولا قمار اي ليس ذلك من احكامنا
ولا يسوغ عندنا تعريضنا عن تجويز ذلك وهذا هو الاقرب تعريضا
بالجاهلية فان من احكامها وطرايقها المضارة كما عرف فيهم من
اضرارا لرجال سببا في النساء وذكور الورثة بالاناث منهم وارباب
المقتول لاصحاب القاتل والاكابر بالسفلة الى غير ذلك والحاصل
انما من المعلوم ان العلم بانتفاء النص ليس شرعا في التمسك بالاصل

وانما على المجتهد الشرط المعروف فاذا غلب الظن بالعدم صح التمسك بالاصل
بل وجب لكن المفروض ههنا العلم بوجود النص العام على الاصل
وهو خبر الضرار فلا وجه للتوقف قوله بل يحصل القطع الى آخره ليت
شعري من اين يجيء القطع بالتعلق مع ما بني عليه من الشك من
الاندراج لما لا يكون بناء على الشك من الصورة الرابعة ولا تعزير
ولا ضمان وما ثبت للحاكم من التعزير على كل معصية لا يقتضي القطع
بانه مما يعزر على هذه المعصية مع انه حاكم بانتفاء القطع بلزوم التعزير
والتحقيق ان خطاب التعزير انما يتوجه الى الحاكم وقد بين ان له
التعزير على كل معصية فلا وجه للتوقف فمكنا من امر التعزير على
يقين واما الضمان فمع الشك في الاندراج يجب الرجوع الى اصل
البراءة واقصاه الاحتياط بالصلح وليس هناك تكليف بمجمل
ودائر بين امور فلا يجب تحصيل البراءة بالصلح كما زعم من حيث
ان الشغل اليقيني لا بد فيه من البراءة اليقينية وكان ينبغي ان يجب
الاحتياط بكلا الامرين كما في نظاير الانه لما كان الحق لا دميين
جاز التخلص بالصلح كلا بل ليس مع الشك في الاندراج لاحتمال الضمان
والا فلا شك ولا اصل البراءة وقد يدعى البرقي الحد بدعوى القطع بتعليق
حكم شرعي بالضار كان كافيا في ايجاب تحصيل البراءة بيقين والمنع من
التعلق بالاصل اذ لا يجوز التعلق بالاصل مع قيام ما يدل على الشغل
لكن مع ذلك قد ترادفت الاخبار بالمنع من القول بغير العلم وان كثر
نعم في كل واقعة حكما وانا امتنع الحكم مع عدم العلم فكيف لا يمتنع
مع العلم بالخلاف ومن تعلق باصل البراءة في هذا المقام فقد قطع بالبراءة

مع القطع بالشغل وحاصل ما اورده من جواب السؤال والجواب الفرق
بين مقام الضرر وغيره وانه في مقام الضرر يقطع بالشغل فلا يجوز
التعلق بالاصل بخلاف غيره فانه ينفي الشغل بما دل على التعلق بالاصل من
عقل ونقل وقد عرفت التحقيق ومما يرد على دعوى القطع بالشغل في
مقام الضرر وقوله واشتغال الذمة صحيح في الجملة مما هو مركوز في
الطبايع كانه يريد به بيان ما انكرنا عليه اولا من طريق القطع ونحن
نقول المذكور في الطبع المقطوع به لدى العقل عند سبب الضرر انما هو
استحقاق العقاب اذا كان عن عمد واما الضمان فلا ولا اقل من
الشك وهو كاف في المقام للاصل وثمانيها آه حاصله ان عدم
التعرض لبيان الحد المختلف فيه في محل البيان دليل على نفيه فيكون
كالمنصوص على نفيه فكيف يحسن ان يتمسك في نفيه باصل البراءة
وانت تعلم ان قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال عليه
باخر حتى يكون عدم تعرض والاندراج فيه شرطا للاستدلال بالاخر
والاستدلال في فوائده ذكر هذا الشرط لكنه ضم اليه ما نقل شرطيته وان كان
ممنوعا فلم تدفع الضميمة عنه فيما قال في الفائدة الرابعة والعشرون
ما نصه ثم اعلم انه ذكر لصحة التمسك باصل البراءة والعدم شروط الاول
ان لا يكون مثبتا التكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه
الثاني ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي
الضرر والاضرار الذي هو ثابت عقلا وشرعا يمنعه بل لا بد من الحكم
بالتدارك لو فعل الضرار الثالث ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة

٢ بالشغل

مركبة لانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل
والا فلا يمكن ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني فلا يرفع بمجرد
الاحتمال والظاهر ان حكاية في هذه المسئلة فانا لم نعثر على احد يعرضها
سواء وكيف كان فهو عين ما ذكره المص وزيادة وحاصل ما ذكره في
الثالث ان العبادة المركبة التي نكلف بها في الجملة ووقع التنازع في
جزء منها غير منصوص او نص فيها على الاجزاء اعني ما عدا الجزء المختلف
فيه امتنع فيها على الاجزاء بان لم يعلم ان النص فيها سوى التكليف بالمجمل
امتنع ايضا نفيه بالاصل لان الشغل اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالاتيان بالجزء المختلف فيه ومما يتوجه عليه ما ذكره
جماعة من المحققين من ان الاصل براءة الذمة والشغل اليقيني انما هو بمحل
الاتفاق والزائد ينفى بالاصل ونقض ما هناك رجحان الاحتياط حيث يكون
للشك منشأ معتبر كقول فقيه او خبر شاذ لا بمجرد احتمال فانه تشريع
محظور وقد اشار الى هذا السؤال فقال بعد ما حكينا عنه الان نعم
لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي يثبت بالاجماع او غيره
ثم اجاب بان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان
به فلا تكليف به قطعا وان امكن بارتكاب مقدمات لا مانع منها
شرعا فلا مانع من التكليف فالمقتضي موجود والمانع مفقود
هذا كلامه ومحصله ان هذا السؤال لا يتوجه في العبادة المركبة
اعني ما اخذت الهيئة التركيبية فيها جزءا مأمورا به كركعتين وثلاث فان
مرجعه عن علة التكليف بالمجمل بين شيئين متباينين لا يتم الا بالاتيان
بهما معا وليس

[illegible]

وليس الشغل فيه موضع اتفاق يكتفى به وينفى الزائد بالاصل بخلاف ما لم يؤخذ
فيه الهيئة من العبادة كصيام يومين او ثلاث وبخلاف غير العبادة فان
الشغل اليقيني انما هو بموضع الاتفاق وهو الاقل والزائد ينفى بالاصل
نعم يتوجه عليه ان هذا انما يكون حيث لا يجيء في الاجزاء نص اما اذا جاء
فلا يحتاج في نفي المختلف فيه الى التمسك بالاصل بل يكفي في نفيه عدم التعرض
له وجميع العبادات مما جاء في اجزائها نصوص فضلا عن نص ويثبت في مقاما
فكيف يدعي بعد ذلك ان ما شك في جزئيته منها فهو جزء يجب الاتيان
به ولو في صورة اخرى وهو هنا وان لم يظهر منه ذلك لكنه قال في
مقام اخر التكليف بالمجمل صحيح اذا تيسر الاتيان بالمحتملات التي بالاتيان بها
يتحقق المكلف به يقينا او عرفا كوجوب التنزه عن الانائين المشتبهين
والثوبين وقضاء الفريضة المنسية من الخمس وغيرها ومن ذلك التكليف
بالعبادات لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من نص الشرع ويجب الاتيان
بالمحتملات التي لا يمكن اثبات عدم وجوبها بنص فيتعين الاتيان بها
من باب المقدمة ولان شغل الذمة بها يقيني والبراءة اليقينية تتوقف
على الاتيان بها والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب وقولهم عدم التنقض
اليقين الا بيقين مثله ولانه مخاطب بالطاعة والامتثال ويرجع فيهما
الى العرف ولا يعد ممتثلا الا ان ياتي اذ بغير الاتيان لكون البراءة على
سبيل الاحتمال وهو غير مجز عندهم قطعا قال ونظيره بعض المحققين
انه اذا وقع الاجماع على وجوب عدد من الاجزاء ووقع الخلاف في قدر ان
المكلف به ليس الا المجمع عليه لا المختلف فيه لا ان يثبت بنص من الكتاب

أو السنة وما لم يثبت لا يكون واجبا لأن الأصل عدم الوجوب فيما لم
يثبت وجوبه وعدم الاستحباب أيضا فيما لم يثبت استحبابه
نعم يقولون بالأولوية تاركا به خروجا عن الخلاف قال وهذا إنما
يتم إذا كان المثبت للتكليف هو ذلك الإجماع والنص وأما إذا
تعلق الخطاب بالعبادة التي هي مثل المجمل مثل أن قالوا توضأ أو صلى
أو صم وأمكن الامتثال بالنحو الذي ذكر ولم يتحقق خروج بالامتثال
أصلا فالتكليف بها صحيح والامتثال بذلك النحو متعين وأصل
عدم التكليف إنما هو في موضع لم يثبت التكليف بالدليل الشرعي
وقد ثبت بالأدلة المذكورة هذا كلامه فتراه كيف جعل التكليف بالعبادة
من هذا القبيل مع أنها مبينة جملة وتفصيلا فأين هذا مما سلف
وأي إجمال بعد البيان وأين مثال الإناء فيرجع مما نحن فيه وإنما هو من
قبيل من أمر بإحضار شيء فاشتبه عليه بآخر حسب ما مر موضحا والشغل
اليقيني إنما هو بما تبين فلا يأتي به تحصل البراءة اليقينية مما شغل به وتمام
الكلام غير خفي بعد ما مر أصل اعلم أن جماعة أن الكلام على هذا التنبيه
يقع في مقامات الأول في معنى التداخل تداخل الأسباب عبارة عن
الاكتفاء فيما تعدد منها بعد الاتحاد في الاقتضاء بمقتضى واحد منها
وذلك كأسباب الغسل من الجنابة والحيض والنفاس ومثل ذلك فإن
سببية كل واحد واقتضائه للغسل ثابت بما دل على ذلك من نصوصها
كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا وقولهم إذا التقى الختانان اغتسلت ومن مس
وجب عليه الغسل وقضية جعل كل واحد برأسه سببا تعدد المسببات
بتعدد الأسباب وعدم الاكتفاء في المجموع بواحد وهو الأصل المشار

الكلام في التداخل

فائدة

إليه

إليه إلا أن يقوم دليل يخرجنا عن هذا الأصل كما في الأغسال وهو ما دل
على التداخل كقولهم إذا كان عليك أغسال كفاك غسل واحد الثاني
في بيان محل التداخل إنما يعقل حيث يكون مقتضى كل من سبب
واحد كاقتضاء أسباب الغسل للغسل وأنواع أسباب الوضوء للوضوء
وأنواع أسباب الجلد من زنا وشرب وقذف للجلد وكذلك اقتضاء
كل فرد فرد من كل نوع فإن خصوص كل فرد سبب تام في الاقتضاء
مع الانفراد فكذلك ينبغي أن يكون مع الاجتماع إلا أن يدل دليل على الاكتفاء
بواحد ومن ثم لما قام دليل الاكتفاء بالواحد مع تكرر الزنا مع تعدد
المزني فيه ومع تكرر الشرب ولو من أنواع مختلفة ومع تعدد القذف
ولو مع تعدد المقذوف حيث تتحد العبارة والمطالبة كيا أبناء الزواني
لم نوجب التعدد وأوجبناه عند عدم قيامه كما في قذف جماعة واحدا
بعد واحد أو دفعة ولم يجتمعوا في المدعا واختلفوا في التعزير فمنهم من
ألحقه بالحد للأولوية ومنهم من أوجب لكل تعزيرا تمسكا بالأصل
قال ابن إدريس تجب التعزير لكل واحد على الإطلاق لأن تعدد
السبب يقتضي تعدد المسبب وإلحاقه بالحد قياس لا نقول به وقضية ذلك
أن يكون الاكتفاء بوضوء واحد في الأحداث بأنواع مختلفة من حدث بل
يتعدد الحدث ولو من نوع واحد من باب التداخل والخارج عن الأصل
للدليل مع أن ظاهرهم معه أنه على الأصل وأنه ليس من التداخل
في شيء وكذا الكلام في الاكتفاء بغسل واحد مع تكرر الموجب من
نوع واحد وقد بقي أنه لا بد من النظر في خطابات الوضع الدالة
على سببية الأسباب فإن رتب الأثر فيها على الجنس كإذا

كما اذا احدثت فتوضأ كان السبب هو الجنس ولم يقتض تعدد الافراد
ولا تعدد الانواع وان رتب على النوع اذا اجنبت فاغتسل واذا مسست
فاغتسل كان السبب هو النوع ولم يقتض تعدد الافراد وان رتب على الافراد
كان يقال في كل جنابة غسل وفي كل نوم توضؤ كان كل فرد سببا وكانهم
عقلوا في الغسل ترتبه على النوع وفي الوضوء ترتبه على جنس الحدث
ومن ثم حكموا بالتداخل في الاول دون الثاني وفيه ان كثيرا ما يجيء
معلقا في الوضوء على الانواع اذا نمت فاثبات هذا الاصل وبيان
انه من اي الانواع لا ينبغي ان يرتاب بعد ثبوت سببية الاسباب
ان الراجح تاثير كل سبب في مسببه وترتب كل مسبب على سببه
واعمال كل مقتض فيما اقتضاه والا فلا سببية فكان الاصل هنا بمعنى
الراجح وان شئت قلت كان التاثير والترتب والاقتضاء ثابتا حال
الانفراد فليكن كذلك بعد الاجتماع ليكون بمعنى الاستصحاب وكيف
كان فهذا اصل وجودي لكنه يستلزم اصلا اخر عدميا وهو ان الاصل
في كل عدم بطلان تاثيره وعلى الاستقلال والاكتفاء في الكل بواحد
وهو المعبر عنه بالتداخل فكان اصل عدم التداخل مبنيا على ذلك الاصل
الوجودي فان اراد المص بالرجوع هذا القدر فلا كلام فيه ولكن ليس
في التنبيه عليه فائدة وان اراد انهم يطلقون اصل العدم ولا عدم بل
وجود صرف فمعلوم ان اصالة وجود احد النقيضين كالطهارة
والسكون بالجمادات يستلزم اصالة عدم النقيض الاخر كالنجاسة
والحركة وقد يظهر من قوله ادعاء اصالة الوجود انتفاء ذلك ومنعه
وهو بعد ثبوت ما يدل على السببية غني من الاثبات اذ الاصل بقاء

ما كان

ما كان عليها كان وان كلما اثبت دام فاما ما وقع لمشايخ الدروس من ان
قولهم الاصل عدم التداخل كلام خال عن التحصيل فلعله بناه على ما اختار
ان تعدد الاسباب الشرعية مع اتحاد المقتضى بمنزلة تكرر الامر قبل
ايقاع الفعل فانه لما قال له مثلا اذا اجنبت فاغتسل واذا مسست
فاغتسل فكان قد قال له عند عروضهما اغتسل اغتسل وطلب الطبيعة
مرتين لا يقتضي تكرارها بل هو ظاهر في التاكيد كما تقول قم قم واقعد
اقعد فان هذا اقصى ما يمكن ان يقال من جانبه وفيه ان بين المقامين
فرق ظاهر فان ارادة التاكيد انما تتاتى في التكرار كقم قم فاما
اذا عطف او علقت الاوامر على الشرايط كل واحد بشرط ورتبه على
الاسباب كل واحد بسبب كما يقول للمحرم اذا لبست فاذبح شاة
واذا اصدت صيدا فاذبح شاة فاذا اصدت صيدا فاذبح شاة وللمصلي
اذا نسيت القراءة فاسجد للسهو واذا سلمت في غير محله فاسجد
وان زدت شيئا فاسجد فان المتبادر تعدد المامور به بتعدد
ما رتب عليه مضافا الى ان قضية السببية ذلك على ان السيد والشيخ
والعلامة وغيرهم يذهبون في تكرار الامر كصل ركعتين صل ركعتين
الى التكرار ويتعلقون في ذلك بان الامر علة للمامور به وتعدد
العلة قاض بتعدد التعليل وبان التاسيس خير من التاكيد
لا كنا نختار في التكرار بدون العطف الحمل على التاكيد للتبادر وبذلك
يندفع ما تعلقوا به فان كلا من الامرين وان كان في حد ذاته
علة الا انه مع التكرار وصار بحسب تفاهم اهل العرف لا يراد منه الا واحد
وكيف كان فلا كلام في ان تكرار الامر مع التعليق وربط الاوامر

بالاتيان المختلفة موجب لتكرار المامور به فيكون هو الاصل ولا يجوز
الخروج عن هذا الاصل والاكتفاء بمقتضى واحد منها الا بدليل وهو
المراد باصالة عدم التداخل فان قلت لعله راعى ما لا زال صاحب المدارك
يتعلق به في التداخل من حصول الامتثال قلت اول ما فيه ان هذا يرجع الى
ما سبق اذ حاصله ان المطلوب بالكل هو الطبيعة وقد وقعت ثم نقول
ان حصول الامتثال بالواحد بعد ظهور اقتضاء كل سبب مسببه ممنوع
وانما يحصل بالتعدد   وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع
الحقوله والشهيد الاول آه يريد انهم كثيرا ما يطلقون اسم الاصل على
ما ليس باصل ولم تقم على اصالته حجة ولا يرجع الى ما ثبت حجيته من
الاصول فمن ذلك الشهيد في القواعد استعمل اسم الاصل في مواطن
عدة منها ما قام الدليل على اصليته ومنها ما لم يقم عليه الدليل ولم يظهر
وجه لتسميته اصلا والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم
وليس له وجه اه ومن هنا يظهر ان قوله ومنه بعد ما لاحظت لشرايط العمل
بالاصل اه لا وجه له فانه انما يعرف بملاحظة شرايط العمل ما يصح التعلق به وما
لا يصح فيتمسك بما توفرت فيه الشرايط ويعرض عما تخلف فيه ولو بعضها الا
ما يصح اطلاق اسم الاصل عليه وما لا يصح لتحقق ما به يكون الاصل اصلا وعدم
تحققه ومن عانوا هم من كلام هذا يريد بقوله كثيرا ما يستعملون لفظ
الاصل ويعادمي به القواعد انهم مما يستدلون بما لا ينهض من الاصول
لانتفاء شرايط وهذا خطاء وقد عرفت الوجه واما ما حكي عن
الشهيد فقوله الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن
الآخر فقد يظهر ان المراد به هو ان الواجب اذا جيء به كغسل الجنابة

مثلا

مثلا وصادف ما نوى له لا يجزي عن غسل آخر يريد ايقاعه
ندبا كغسل الجمعة والزيارة وبالعكس كالعكس وح فيتوجه ان
المتفقين في الوجوب والندب كذلك فلا يجزي غسل الحيض
عن الجنابة ولا الجمعة عن الزيارة وبالجملة لا يجزي شيء عن شيء
لما تقدم من اقتضاء كل سبب مسببه فلا وجه لتخصيص
المختلفين بالذكر وقد يدفع بان المراد جنس الواجب اي ذو
الوجوب لا ذات الواجب ولا ما يقابل له الا ذو الندب ولم يتعرض
لخصوص كل واجب واجب وكل مندوب مندوب هل يجزي
عما يوافقه في الجنس ويخالفه في النوع كغسل حيض وجنابة او غسل
جمعة وزيارة او عما يخالفه حتى في الجنس كغسل جنابة وجمعة غير ان
الشهيد ره لم يرد ذلك والا اراد الاشارة الى اعتبار خصوص الوجه
كما هو طريق جمع من المتاخرين هو احدهم وعليه جرى المحقق
في بعض كتبه والعلامة في جملة منها الا ان ذلك انما هو في الاجتزاء
بملاحظة القربة عن خصوص الوجوب والندب وبالجملة في
الاجتزاء بالعام عن الخاص وههنا باحد الضدين عن الآخر وفي
الفرق وانما اراد به امرا آخر وهو ان ما نوى واجبا اذا لم يصادف
الوجوب يلغو ولا يحتسب ندبا وما نوي ندبا اذا لم يصادف
الاستحباب يلغو ولا يحتسب واجبا وان كان هو في نفس الامر واجبا
وذلك كان يغتسل يوم الجمعة للجنابة بزعم انه جنب فتبين انه ليس
بجنب فهو يغتسل غسل الجمعة او يغتسل في هذا اليوم مثلا غسل جمعة
بزعم انه جمعة فتبين انه ليس بجمعة وانه على جنابة فهل يحتسب غسل الجنابة

٢ يحتسب

يقول ان كلا من الواجب والندب اذا لم يصادف ما نوى له وصادف ضده
لغى ولم يحتسب لما صادف وبالجملة لا يحتسب لشيء منهما اما لما نوى
له فلعدم المصادفة واما المصادف فلعدم النية لقوله انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرئ ما نوى فكان اصلا لا يجوز الخروج عنه الا بدليل فاذا قام
وجب الاقتصار على مورده والذي يدل على ذلك تعليله تاصيل
هذا الاصل بتغاير الجهتين وتمثيله لما خرج عنه بالدليل بما مثل وذلك
انه قال ما نصه الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزي عن صاحبه
لتغاير الجهتين وقد تخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب
عن الندب في صلوة الاحتياط الذي يظهر الغناء عنه وكذا لو صام يوما
بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه ندبا فانه يستحق على ذلك
ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها صوم
يوم الشك ومنها صدقة الحاج بالتمر ما دام الاشتباه باقيا فلو ظهر
ان عليه واجبا فالظاهر الاجزاء عنه اذا كان من جنس المؤدى كما يجزي
الصوم عن رمضان لو ظهر انه منه ومنها الوضوء المجدد لو بان
انه محدث ففيه الوجهان والاجزاء قوي ومنها لو جلس للاستراحة
فلما قام تبين انه نسي سجدة فالاقرب قيامها مقام جلسة الفصل
فيجب السجود ولا يجب الجلوس قبله ومنها هذه الجلسة لو قام عقيبها
الى خامسة سهوا واتى بها وكانت بقدر التشهد فان الظاهر اجزائه
عن جلسة التشهد وصحة الصلوة بسبق نية الصلوة المشتملة
عليها بخلاف من توضى احتياطا ندبا او ظهر حدث فان النية هاهنا
لم تشتمل على الواجب في نفس الامر ولو جلس بنية التشهد ثم ذكر ترك

سجدة

سجدة اجزائه هذه الجلسة عن جلسة الفصل قطعا لان التغاير هنا
في القصد الى تعيين الواجب لا بالوجوب والندب ومنها لو اغفل
لمعة في الغسلة الاولى فغسلها في الثانية بنية الاستحباب وفيها وجهان
من حيث مخالفة الوجه ما من اشتمال نية استباحة الصلوة عليها
ومنها لو نوى الفريضة فظن انه في نافلة فياتي بالافعال ناويا الندب
او ببعضها فان الاصح الاجزاء للرواية وقد اوضحنا في الذكرى وكان
بيانه فيها ان قال لو نوى الفريضة ثم عزبت النية لم يضر ولو نوى النفل
ببعض الافعال او بجميع الصلوة خطاء فالاقرب الاجزاء لاستتباع
نية الفريضة باقي الافعال فلا يضر خطؤه في النية ولما رواه عبد الله بن
ابي يعفور عن الصادق عم في رجل قام في صلوة فريضة فصلى ركعة وهو
يرى انها نافلة فقال هي التي قمت فيها ولها وقال اذا قمت في فريضة فدخلك
شك بعد فانت في الفريضة وانما يحسب للعبد من صلوته التي
ابتداء في اول صلوته وروى يونس عن معاوية قال سئلت ابا
عبد الله عم عن الرجل قام في الصلوة المكتوبة فظن انها نافلة او كان
في نافلة وظن انه فريضة فقال هي ما افتتح الصلوة عليه انتهى اذا عرفت
هذا فنقول ان الاصل بالمعنى الاول مما لا كلام فيه لما تقدم من
اصالة عدم التداخل على ان التداخل انما يعقل مع قصد الكل اما
مع عدم القصد كما هو المفروض في هذا المعنى فلا واما بالمعنى
الثاني فمبني على اعتبار خصوص الوجه في النية كما صار اليه جماعة
من المتاخرين وكذلك بالمعنى الثالث الذي اراده الشهيد بل
على اعتبار اصل النية لاختصاص تعين الفعل فيها ولا تعيين فيما نحن فيه

وكيف كان فلا مدرك لهم في اعتبار الوجه سوى ما جاء في النية من
الاخبار كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقولهم عليهم السلام
لا عمل الا بنية بناء على ان المراد لا تصح الاعمال ولا تجزئ الا بها ولا يصح
العمل ولا يجزئ الا بالنية وانما يحسب للعبد ما نواه وما لم ينوه لم يحسب ولا
يجزئ به عنه فكيف يخرج به عن عهدة التكليف من دون نية والتحقيق
انه لا دلالة لها على ذلك اما الاولان فليسا عند التحقيق من ذلك
في شيء وانما المراد ان ليست الاعمال الا بحسب نياتها ان صلحت صلحت
وان فسدت فسدت وليس للانسان من عمله الا ما نواه ان خيرا فخير
وان شرا فشر وبالجملة فلا ينبغي ان يعتد بظاهر العمل من قوة وضعف
وانما المدار على النية فرب عمل جسيم مشتمل على المحاسن قد عاد صاحبه الخاسر
قد فسد بفساد نيته حيث لم يرد به وجه الله تعالى ورب عمل لم يبلغ
الى تلك المراتب ولم يصل الى تلك الحدود تزدريه الانظار وقد وقع
من الله جل شانه موقعا عظيما وكان من اصلح الاعمال بصلاح نيته حيث
لم يرد به الا وجه الله تعالى بل رب عمل واحد عمله اثنان كلاهما يريد به
وجه الله بينهما ما بين السماء والارض هذا عمله خوفا وذاك حبا ولانه
وجده اهلا وبالجملة فهذان خبران انما وردا في مقام النهي عن الاعتداد
بظواهر الاعمال في ترتب الثواب والقرب من الله تعالى واين هذا من
دعوى ان ما لم ينو لم يحتسب والحاصل ان موردهما منوي الاعمال
فكيف ينهضان تفسير المنوي والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم
في ذيل الثاني فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله
ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه

سلمنا

سلمنا ان ليس المراد بالنية الا ما يصلح به العمل كما هو ظاهر الثالث ولكن
لا نسلم ان صلاح العمل وقبوله موقوف على ملاحظة كونه واجبا
او مندوبا بل يكفي في ذلك ان يقصد به وجه الله تعالى ولم يقم دليل
على اعتبار خصوص الوجه بعد ان يكون الباعث هو القربة ولا نعرف
للنية معنى سوى ان يقصد بالعمل التقرب الى الله تعالى وكثيرا ما يعبر عنها
بالداعي وتحقيقه انه اذا دعي الى التقرب الى الله تعالى الى عمل وعلمت انه
فهناك ثلاثة امور التقرب الذي هو الداعي وحمل الداعي وبعثه اياك على
العمل ومن ثم سمي داعيا وقصدك بالعمل اليه والنية في الحقيقة هو
الاخير اعني القصد لكنه لما ترتب على ما قبله فسرت به فان قلت
النية وان كانت هي القصد الى العمل للتقرب ولكن قصد الشيء فرع تعينه واعتبار
الوجه حاصل في تعينه قلت تعيين الشيء للامتثال لا يتوقف على ملا
حظته بجميع صفاته التي ينقسم بحسبها وانما يجب تعيين ما تعلق
به الامر فان تعلق بمطلق وجب القصد الى القدر المشترك واجزاء
كل صنف من اصنافه وصفة الوجوب انما تثبت للعمل المطلوب
بعد تعلق الامر الايجابي به فكان المطلوب هو العمل المطلق بالنسبة
الى هذه الصفة ونقيضها بعد ان تعينه كصوم هذا اليوم بخصوصه
وتاتي به تكون ممتثلا على اي وجه حسبته اللهم الا ان تعرف به
وجه الامر وانه قد حتم عليك هذا العمل مثلا فتاتي به على غير ما تلتزم
ذلك بل تستبيح خلافه فان انتفت جهة القربة فلا امتثال والاثم العصيان
من جهة اخرى وما نحن فيه ليس كذلك بل المفروض انك في
ظننت بطريق شرعي انه مندوب فبان انه واجب كما في صوم يوم الشك

وغسل اللعم وجلسة الاستراحة ونحو ذلك فاذا فعلت فقد جئت
بما اريد منك في نفس الامر والواقع واعتقادك فيه الندب انما كان
تابعا للموضوع نعم لو امرك ان تعمل معتقدا وجه الامر من الوجوب
والندب ملاحظا له وجئت به غير معتقد ذلك او غير ملاحظ لم
تكن غير ممتثل لكون الشان في اثبات ذلك ودونه خرط القتاد
واخبار النية اقصاها الدلالة على القصد الى العمل للتقرب نعم لما لم
يتعين العمل المطلوب الا به لابد من مراعاته ككون هذه الصلوة
مثلا اداء او قضاء اصالة او نيابة بحيث يكون عليه قضاء او تحمل
عن الغير وكون هذا الصوم مثلا قضاء عما فات من شهر رمضان
او ما عليه من النذر او التطوع من كل شهر او قضائه اصالة او نيابة
حيث يكون عليه ذلك وكون هذا الارتماس مثلا اغتسالا عن
الجنابة لا ازالة للوسخ او تسخينا او تبريدا واذا اهمل ذلك بان تقرب
مثلا بصلوة لم يعينها اداء او قضاء عنه او عن غيره او بصوم لم يقصد
به قضاء ما فاته او اداء النذر مثلا عنه او عن غيره وكان ذلك
كله عليه لم يقع له شيء من ذلك بل لابد من تعيين العمل اولا ثم
بقصده وجه مشروعيته وبذلك تتم القربة والاخبار ذات تقرب لتنتمي
ما يتوقف عليه تعيين العمل المطلوب من الصفات بالصفات الداخلية
وما خرج عن ذلك بالخارجية وهل ما تتصف به العمل بعد تعلق
الامر من الايجاب فقط لندب كما يتصف به من كون وجوبه
لنفسه او لغيره او من كونه عملا في مسجد او في حمام او نحو ذلك
اترى ان ملاحظته بذلك ايضا ضرب كاذب ومن هذا القبيل عند
التحقيق

التحقيق وصف الصلوة بالقصر والتمام والفرق بينهما وبين الاداء
والقضاء ان في الاول عبادة واحدة ذات وصفين وفي الثاني
عبادتين متغايرتين فاذا كان في مواطن التخيير وقصد بواحدة ان
يصليها تماما ثم عزل بعد الدخول ان يقصر ساغ له التقصير وكذا من
العكس فان قلت فهل يتوقف التعيين على ملاحظة ما كان في صوم
عليه هل هو المنذور او الواجب او تطوع المندوب وكما في الركعتين
بعد الفجر هل هما الصبح الواجبة او نافلتها المندوبة قلت يكفي في تعيين
الصوم ملاحظة كونه هو النذر او التطوع وفي الصلوة كونها الصبح او نافلة
مع الغفلة في كلا المقامين عن ملاحظة الوجوب والندب وان
كان في نفس الامر كذلك اذ فرق بين ثبوت شيء وملاحظته بقي
هنا شيء وهو ان ظاهرهم ايجاب النية في جميع الواجبات ولم يستثنوا
من ذلك سوى امرين احدهما نفس النية فانها ايضا عمل من الاعمال
المامور بها سواء قلت انها شرط كما هو الظاهر او جزء فان النية لا
تجري فيها والا لزم التسلسل الثاني النظر المعرف لوجوب النظر
اذ لا يعقل التقرب قبل معرفة المتقرب اليه والتوجه ان هناك واجبات
لا تكاد تحصى لا تجب فيها النية ولا يتوقف خروج المكلف عن عهدة
التكليف عليها كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين
وشكر المنعم ورد الوديعة وتجهيز الموتى ودفنهم وانقاذ الغريق
واخراج الحريق وتخليص المظلوم الى غير ذلك من الواجبات الكفائية
وغيرها فان النية في ذلك كله ليست شرطا في اعتبار الفعل والخروج
به عن عهدة التكليف وانما اشترطت في واجبات معدودة والتحقيق

ان الواجب على ضربين احدهما ما كان الغرض الاهم منه بروزه الى الوجود
لتوقف استقامة النظام عليه كما مثل وهذا لا تجب فيه النية ويخرج
المكلف عن عهدة التكليف بمجرد وجوده ولو من غيره ولو رياء
نعم اذا انضمت اليها النية القربة صارت عبادات وان لم تكن
واثيب له عليها وهذا خاصة النية اذا انضمت الى عمل اصلحته وجعلته
عبادة بالعرض وان كان في نفسه مباحا الثاني ما كان الغرض
الاهم منه تكميل النفس وارتفاع الدرجة في المعرفة والاقبال على الله تعالى
واستحقاق الرضا منه والثواب كالصلوة والزكوة والصيام والحج
وطلب العلم ونحو ذلك وهذا القسم لا يقع مجزيا في نظر الشارع ولا
تبرأ ذمة المكلف فيه الا بنية القربة والا عوقب عقاب من لم
يفعل ووجوده في حكم العدم لانتفاء شرطه او جزئه فاعرف
الغرض الاهم فيه عدما هو منه ودار وجوب النية مدار الغرض
الاخروي وما شك في امره فلم يعرف الغرض الاهم منه يرد الى ما هو
الاصل في التكليف وذلك كتغسيل الاموات فانه لا يدرى هل هو عبادة
كالصلوة عليهم فتجب فيه النية كسائر الاغسال غير ان هذا عمل للغاسل
دون من يقع عليه الغسل بخلاف تغسيل الحي المضطر ومن كان
هو الذي يتولى النية دون الغاسل وليس بعبادة بل هو كغسل الاخباث
فلا تتوقف صحته على النية كما تكفينهم ودفنهم كذلك ويؤيد هذا
ما اشتهر بين الاصحاب وجاءت به الاخبار من تحريم تغسيل الكافر عند
عدم المسلم ولو كان عبادة لم يصح منه ولم يجتزء به غير ان الاكثرين
حكموا بوجوب النية على الغاسل وهو الاصل في الواجب والمندوب

وبالجملة

وبالجملة المطلوب ان يكون معاملة وهو ما كان الغرض الاهم فيه
هو الدنيا اما جلب نفع او دفع ضرر حتى لا يحكم في تكليف بانه عبادة
ويلزم فيه بالنية الا بدليل والاصل فيه ان يكون عبادة حتى لا يحكم
بانه معاملة الا بدليل الذي تقتضيه اصل العدم واصل البراءة هو الاول
لان التكليف بالنية امر زايد والاصل عدمه والاصل براءة الذمة منه
على ان اكثر التكاليف من المعاملات والفرد يلحق بالاعم الاغلب وقد
يرجح الثاني بان الغرض الاصلي من خلق العباد وتكليفهم فانه التعريض
للثواب الدائم والاعتناء بهم واللطف لهم وذلك يقتضي ان يكون الغرض
في اكثر اوامره دفع مناصبهم في التقرب اليه والانعام عليهم بجعلهم
عبادا لخدمه حسبما اشير اليه عز من قائل وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقد ينزل كلام المطلقين على دعوى ان المتبادر
من الاوامر والواجبات انما هو ما كان الغرض فيه القرب فان قلت
هب انك نزلت كلام المطلقين في ذلك بتنزيل الاخبار فانها نص
في الاستغراق قلت قد عرفت ان مورد الخبرين الاولين النهي عن الاعتداد
بظواهر الاعمال في ترتب الثواب والقرب من سبحانه فكانه قال لا يعتد
من عمل الا ما كان لوجه الله تعالى ولا ثواب الا عليه ومن المعلوم
انه لا ملازمة بين عدم ترتب الثواب والخروج عن العهدة
واما الثالث فليس المراد به لا يجزي العمل الا بالنية بل لا ينفع ولا يترتب
عليه ثواب الا بها وان خرج عن العهدة بدونها والذي يدل على ارادة
هذا هو المراد ما روي عن الرضا عليه السلام لا قول الا بعمل ولا عمل الا
بنية اي لا ينفع القول ما لم يقترن بالعمل ولا العمل ما لم يقترن بالنية ولما

ترك الحرام فلا يشترط بالنية بل هو من قبيل الاول يتخلص فيه من العقاب
بمجرد الترك على اي نحو اتفق ولو رياء نعم انما يثاب عليه بالنية وفي حكمه ازالة
النجاسات فانها تتحقق وان وقعت اتفاقا لكن الثواب بالنية وما لم
يبلغ الى حد الوجوب ان كان عبادة وهو المستحب منها لزمته النية
وكان وجوبها فيها شرطيا وان لم يكن فان اقترن بنية كان فاعله
آتيا بمستحب فعلا كان او تركا والا فلا واما قوله الاصل ان النية فعل
المكلف الخ فالنية في اللغة هي القصد والعزم تقول في الاول نويت بهذا
الكلام هذا المعنى اي قصدته واردته ونويت بهذا العمل هذا الامر اي
قصدته اي كان مقصودي وغرضي من هذا العمل ذلك وفي الثاني
نويت ان اسافر وان اعمل كذا وكذا اي عزمت عليه واستعمالها بهذا
المعنى ثابت في اللغة والعرف والاصطلاح غاية ما هنالك ان ما يترتب
عليه الثواب في الاعمال النية خالصة وهي القربة وقصدها وهو ان يقصد
بالعمل وجه الله تعالى والقرب وكثيرا ما تفسر بالداعي المحرك على العمل وربما
فسرت بكون الباعث على العمل والغرض منه هو التقرب الى الله تعالى والتحقيق
انها عبارة عن القصد المذكور دون ذلك الكون لازم له ولما كان هذا
التلازم فسرت به وتوضيح ذلك اذا دعاك التقرب الى الله تعالى
وبعثك على عمل وعملته لذلك فهناك ثلاثة امور التقرب الذي هو الباعث
في العمل والغرض منه وبعثه اياك وتحريكه لك على العمل وقصدك
اياه بالعمل وارادتك حتى صار هو غرضك من العمل وليست النية
نفس التقرب الذي هو الداعي والغرض قطعا ولا بعثه لك على العمل
ولا ما يحصل له بالبعث وهو كونه باعثا وانما هي قصدك اياه بالعمل وارادتك

له لان

خ م

له لان النية من مقولة الارادة كما عرفت وان كان بين ارادتك للعمل بالشيء
وبعثه اياك عليه وكونه الباعث تلازم وكيف كان فلا يصح العمل المشروط
بالنية حتى تثبت هذه الامور كلها للعامل نفسه بل وقوعها من غيره
غير معقول كما لا يخفى والشهيد ره اطلق النية ههنا واراد بها المعنى
الاعم اعني مطلق القصد بقوله ان النية المؤثرة انما هي نية الفاعل فعبر
عن ذلك بقوله النية فعل المكلف من حيث ان النية بما تؤثر في صيغ العقود
والايقاعات وسائر الاقوال والافعال واوضح عن ذلك بقوله ولا
اثر لنية غيره وذلك كان تقول فلانة طالق موقعا فتنوي هي بهذه
اللفظ الاستفهام او منكر فتنوي ضرتها الايقاع وتعمل العمل لنيته
فينوي عدوك الرياء فيه ورياء فينوي به صديقك وجه الله وانى
تؤثر نية الغير وانما الاعمال كلها بحسب النيات فكان هذا الاصل ظاهرا
ثم بعد ان اصل هذا الاصل ذكر انه ربما تخلف وذكر لذلك ثلاث
صور الاولى اخذ الزكوة قهرا الثانية اخذ المال من المماطل قهرا قال
فانه يملك ما اخذه اذا نوى المقاصة وح لو كان له على المماطل دينان
باحدهما كان الحالف مبطلا قال فان النية نية المدعي فلا يخرج الحالف
بالتورية عن اثم الكذب ووبال اليمين المكاذبة فقد تراه كيف اراد
بالنية فيهما مطلق القصد وكذا ذلك اراد في الاولى فانا ان يجب على
الامام الاخذ ان ينوي بما اخذ انه زكوة ليحل تصرفه في ماله بغير اذنه
كما في الثانية وليس يريد وجوب نية القربة لتصح وتصير عبادة
يثاب بفعلها وانى يصح تكليف الانسان بتصحيح عمل الغير والسيد
الشارح ره ظن انه يريد بالنية المعنى الاخص لتصحيح العمل الا انه

العبادة عن النية من حيث ان الزكوة عبادة وكل عبادة لابد لها من نية والغرض
بان هذه ليست بعبادة وان برائة ذمة المقهور بمجرد الدفع ووجوب الاعادة
لا يستلزم كونها عبادة لتحققها وبدونها لتحققها الاقتضا كاداء
حق حقه على اي وجه كان ثم ان للزكوة جهتين الاولى كونها بدلا للمال
في الثانية كونها حقا للفقراء لازم الاداء وانما يكون عبادة باعتبار
الاولى وقد عرفت الوجه وكيف يصير المقهور بمجرد قصد الغير الى
التقرب ممتثلا وهب انه يصير فالذي اوجب النية على الغير وكيف
يصح تكليف انسان بعمل لاصلاح عمل اخر ان هذا خارج عن قانون
الشريعة وما حكي شهيد عن شيخه من ان صلوة المرائي صحيحة لكنه
لا يثاب عليها لا يريد بها التي لم تنو اصلا بل ما كان كل من التقرب
الى الله تعا والرياء باعثا مستقلا والباعث مركب من المجموع واين
مقام المقهور من ذلك على انه على ذلك الغرض لا يحتاج الى نية الغير
وانما تصح عبادة المقهور وشوب النية قادح فيها لقوله عز من قائل
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك بان يكون
الباعث مركبا من التقرب الى الله تعا وامر اخر كالتبرد والتسخين
وازالة الوسخ ونحو ذلك في الطهارة وان يكون كل من التقرب وغيره
مستقلا في الحمل وان هان الخطب في هذا قليلا اللهم الا ان يكون
ضميمة لا دخل لها في الحمل اصلا وانما جائت تبعا فتصح اجماعا الا انه
لا يعقل في الرياء فكان الرياء مبطلا على الاطلاق لدخوله في الحمل واخذ
الحمل في مفهومه والا فلا رياء فاما تولية الولي نية المجنون والصبي
في الحج فليس في الحقيقة من قبيل تاثير نية الغير في العمل فانهما من حج
بهما بمكان

بهما بمكان ثبوت او لا داء بصحبة او شيء من الاشياء بصحبة وتلقينه لهما
صورة النية ليس بنية كما انهما في الحقيقة ليسا بعاملين وان كانا في صورة
عاملين ومن ثم كانت النفقة الزائدة على الولي وكان له اجرهما كما قال صلى الله عليه
والحين قالت ام الصبي الم احج عن مثل هذا يا رسول الله تريد به نعم ولك
اجر لكن التحقيق انه منه فان نية الولي هي التي اثرت فيما باشره من عمل من
احرام او من طواف او سعي او تقصير او وقوف في عرفة او منى او حلق او زيارة
للبيت او غير ذلك من الاعمال وصيرتها مناسك يترتب عليها الثواب بكون
هو مع ما ينتظم اليها من اعمال الولي عما لا يحتاج حاجا ملا يرجع ثوابه الى الولي
لمكان توليته ونيته ولولا نيته لم تكن شيئا مذكورا ولم يترتب عليها اجر واي
تاثير اعظم من ذلك وقول شهيد ره تجوز النية عن غير المباشر في الصبي اه
يريد جواز النية عن غير مباشرها اي عن غير من صدرت عنه في هذين
وتاثيرهما في عمل ذلك الغير اذا كان مجنونا او صبيا غير مميز لاحكام لم لورود
النص وانعقاد الاجماع وذلك في هذه الصورة عما بعدها ولئن ما تزيد فيه
بمنزلة عمل صاحب النية فكانت خارجة عن الاصل كما بعدها كيف ولو كانت
جارية على الاصل وتمام ذلك التشبيه والتنزيل بل مقام الحقيقة لجرى ذلك
في سائر الاعمال نامرهما بالصوم والصلوة وغير ذلك من الواجبات والمستحبات
وننوي لهما فيكون عملا صحيحا يرجع اليك اجره كلا انما ثبت ذلك في الحج
اما للصبي فبالنص واما المجنون فبالاجماع والتنقيح ولكن قيام الحجة المخرجة
لا تنفي فيه ايضا ونزعا توهم ان عدم التكليف كاف في تاثير نية الغير وانه
هذا هو السر في اخذ قيد التكليف في هذا الاصل حيث قال العمل المكلف وهذا خطاء

اذ الكلام في امتناع تاثير نية الغير في عمل المميز حتى في الحج انما خص المكلف بالذكر
لان الثمرة انما تختص في اعماله نفيا كما هو الغالب واثباتا كما في الصور المستثناة
وذلك لان اقواله وافعاله ليست معتبرة لينتفي تاثير نية الغير فيها ويعامل
بما نواه ويستثني من ذلك ما استثني للمكلفين فتوثر نية الغير فيه واما
قوله الاصل عدم بلوغ الماء كرا فاصل عدم لا ريب فيه واستصحاب ايضا وهو
الذي اعتبره الشهيد ره للقطع في كل من هذه المياه ماء يقع الشك فيه من
هذه المياه انه كان يوما وليس بكر فيستصحب بل قد يقول الاصل في كل ارض
وجد فيها ماء خلوها من الكر وذكر المص له مع انه جزئي منه كاصالة بقاء زيد
على الغنا فلا يعطى من الزكوة وعلى الفقر فيعطى وعلى الحيوة فيورث ولا تقسم
امواله الى غير ذلك مما لا يحصى امالان غرضه استقصاء ما في وقع القواعد
من الاستعمال واما لانه عظيم النفع يندرج تحته ما لا يحصى من الجزئيات وتشتد
الحاجة الى مراعاته لكن من تتبع عثر على كثير فتعين الثاني وربما قيل انه تعرض
له لعدم صحته باعتبار انه عمل به في مثال لم يتوفر فيه شرط العمل وهو عدم استلزام
لشغل الذمة وذلك لانه بعد ان ذكر القاعدة الثالثة التي سماها قاعدة اليقين
وقال انها هي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق قال ومن فروعها طهورية
الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت في نجاسة وشك في بلوغه
الكر بناء ان الاصل عدم بلوغها والمص ره ذكر هذا المثال بعينه في التحقيق
السابق ومنع ان يتعلق فيه بالاصل لاستلزامه شغل الذمة باجتناب
الماء وذكر ههنا ان الشهيد ره في القواعد استعمل لفظ الاصل في احوال منها
صحيح ومنها ما لا يظهر لاستعمال الاصل فيه وجه فكان هذا مما لا يظهر له وجه

وهذا خطاء

وهذا خطاء فان اصالة عدم الكرية مما لا كلام فيه فكان اطلاق اسم الاصل عليه
واستعماله فيه صحيحا وتعلقه به في مقام لا يصح العمل به في نفسه لعارض من
مانع ومعارض لا يمنع من اطلاق اسم الاصل عليه على انه لو اراد الاشارة
الى ذلك لذكر المثال الذي يتحقق فيه الامتناع والكلام على صحة التعلق به في
المثال مضى وياتيك ايضا انشاء الله تعالى في تعارض الاصلين واما قوله قد يتعارض
الاصلان ام فقد ذكره بعد الفراغ من قاعدة اليقين وفروعها ثم الاصل ان
ورد عليه الدليل اهو منصا كان او اجماعا ولا تعارض وانما يقع التعارض
بينه وبين الظاهر او اصل اخر مثله وقد مضى الكلام على الاول فتكلم على
الثاني اذا تعارض الاصلان فان ظهر لاحدهما مرجح كالظاهر او اصل
اخر اخذ بالراجح والا فيما فيه الخلاف والاخرج في المسئلة وجهان من الاول
ما اذا رمى صيدا فجرحه ثم غاب عنه فوجده ميتا ولم يجد فيه اثرا غير سهمه
فهل يباح وجهان من اصالة عدم مشاركة سبب اخر في قتله واصالة عدم
حرمة الحيوان حتى يتحقق اباحته لكن يؤيد الاول ان الظاهر موته بذلك السبب
دون غيره وما يتخيل في الثاني من الاحتياط غير ملتفت اليه لان في مقابلته
الظهور بل التحقيق ان الاصل الاول لم يرد على الثاني فابطله وذلك انه
كان محرما فيما هو واحله قطعا واقصى ما هناك انه شك في عروض
ما يشارك في الازهاق ثم دفع هذا الاحتمال بظهور العدم نعم اذا سقط
في ماء فوجده ميتا ضعف ذلك الظهور وكان محل الاحتياط ومنها لو
قدم فادعى انه كان ميتا وقال وليه بل كان حيا تعارض اصالة بقاء
الحيوة واصالة براءة الذمة من القصاص والدية ثم ربما ظهر من احواله

ما يؤيد الاول وربما ظهر منها ما يؤيد الثاني كالكفن والحنوط ومنه ما لو
اختلف البايع والمشتري في تخمير العصير فاصالة صحة البيع للبايع واصالة عدم
قبض الصحيح للمشتري لكن الظاهر يؤيد الاول بل هو يؤيد باصل اخر
وهو اصالة تاخر الحادث وعد منه في التمهيد ما اذا ابق العبد وانقطع
خبره فهل يجوز عتقه لاصالة بقاء حيوته او لا لاصالة بقاء الكفارة في
الذمة الى ان تحقق البراءة بالحيوة قال وقد يعضده الظاهر الدال على هلاك
العبد من انقطاع خبره قلت انقطاع خبر مثل العبد في حقارته لا يكون
امارة على موته خصوصا وهو مما يستتر سيما اذا كان ابقا الى مكان
شاسع وانما يستند على البقاء ظهور الامر اذا كان ذا شأن نبيه نعم فيؤيده
بالاحتياط لكن الاستصحاب البقاء قوي كما في اداء الفطرة عنه وان كانت
الاحتياط هناك في الجانب الاخر ومن الثاني فيما اذا ظهر في المبيع عيب واختلفا
فالبايع انه حدث عند المشتري والمشتري انه كان عند البايع فهل القول
قول البايع لاصالة سلامة المبيع او قول المشتري لاصالة عدم القبض المبري
لكن يؤيد الاول اصالة لزوم البيع ومنه ما اذا ادعى بعد بلوغه وعقله انه انما
باع وهو صبي او مجنون وادعى المشتري انه كان بالغا عاقلا وهناك اصلان
اصالة بقاء الصبي او الجنون واصالة تاخر العقد لكل اصل ويؤيد الثاني
اصالة صحة العقد وكذا الكلام في صحة سائر العقود للنكاح والطلاق
والاجارة والهبة والصلح وغير ذلك ومثله ما لو اختلف المتبايعان
في وقت الفسخ فقال احدهما فسخت في وقته وقال الاخر بل بعد مضي
وقته لتعارض اصل بقاء العقد واصل تاخر الحادث ويؤيد الاول صحة العمل اغلب الفسخ

ومنه ما لو اشترى

ومنه ما لو اشترى غايبا معلوما ثم اختلفا في التغيير فقال المشتري انه ليس
على ما اعهد وقال البايع هكذا كان التعارض اصالة عدم التغيير عما
كان عليه واصالة عدم علم المشتري بهذه الصفة اذ حاصل دعوى البايع
انه عالم بها ويؤيد الثاني باصالة عدم وصول حقه اليه وبقائه على ملك
الثمن ولو وجداه تالفا واختلفا في تقدم التلف على البيع وتاخره تعارض
اصلا عدم كل منهما ويرجح تقديم حق المشتري فاصالة بقائه على الثمن وملكه له
مع الشك في تاثير الاصل العقد لتعارض الاصلين ولو ادعى المشتري انه
كان على صفة كمال كالسمن والصنعة وانكر البايع فالقول قول البايع
لاصالة العدم وصحة العقد وليس للمشتري الا اصالة عدم وجوب
الثمن عليه الا بما رضي ومنه ما لو قذف وعرف له حال جنونه سابق وادعى
انه انما قذف فيه التعارض اصالة عدم تقدم القذف فيقع في حال الجنون
وعدم تقدم الجنون ليكون وقوع القذف في بعده ويؤيد الاول اصالة
عدم الحد ومنه ومن الثالث ما اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع
معه وشك هل رفع الامام قبل ركوعه ام بعده لتعارض اصلي عدم تقدم
كل من ركوعه ورفع الامام فالاحتياط الاول لان الشغل يقيني فيستدعي
البراءة اليقينية ومثله في الاداء ومن ثم ترجح وكان هو المذهب ومنه
مسئلة الصيد حيث يجده ميتا في ماء قليل لتعارض اصالة طهارة الماء
حتى يقطع بعروض النجاسة واصالة حرمة الصيد وعدم حصول شرايط
التذكية حتى يقطع بتحققها واباحته ويرجح الثاني بل الاحتياط بل قد
نقول انه وارد على الاول فان هذا الماء وان كان طاهرا لكنه ورد
عليه نجس شك في عروض المطهر له وكان نجسا ظاهرا فيؤثر انتم ومن

ومن الرابع اذا ادعى كل من شريكين السبق واراد كل منهما اخذ حصة صاحبه
بالشفعة فالاصل يقتضي عدم سبق كل منهما على الاخر وعدم استحقاق
الشفعة عليه فيتساقطان ويحلف كل منهما لصاحبه ان ليس له عليه
شفعة ويستقر ملكهما على ما كان وتنتفي الشفعة ومثل ذلك ما اذا
كان اثنان في دار او يتصرفان في ارض وادعى كل منهما ان اباه صاحبه
غصب النصف من ابيه ومن ذلك ما اذا ادعى ان شريكه اشترى بعده
وانه يستحق عليه الشفعة والشريك ينكر فالاصل عدم استحقاق الشفعة
لكنه معارض باصالة عدم تقدم شراء الشريك واذا تحقق التدافع وجب
ان يبقى ملكه في يده لعدم دليل يخرجه الى غير ذلك ومن هذا القبيل تعارض
اربعة اصول لكل جانب اصلان وذلك كما اذا اذن المرتهن للراهن
في البيع ثم رجع واختلفا فقال الراهن انما رجعت بعد البيع وقال المرتهن
قبله فالاصل عدم الرجوع قبل البيع وعدم البيع قبل الرجوع ومع الاول
اصالة صحة البيع ومع الثاني اصالة بقاء الرهن وقد يرجح جانب الوثيقة
وتعارض الاصول في ابواب الفقه اكثر من ان يحصى ومما يجب التنبيه له هو انه
كثيرا ما يرد احد الاصلين على الاخر فيظن فيهما التعارض وذلك كما اذا
وقع الذباب على نجاسة رطبة ثم سقط بالقرب على ثوب وشك في جفاف
الاول ~~هذا ونحوه سقط اعتباره بلزوم الحرج~~ النجاسة فهناك اصلان
اصل طهارة الثوب واصل بقاء الرطوبة لكن الثاني وارد على الاول
فيرفعه فيحكم بالنجاسة وذلك انه قد سقط على هذا الطاهر نجس رطب
قطعا غاية ما هناك انه شك في عروض الجفاف ويدفع باستصحاب
الرطوبة واصالة تاخر الحادث الا ان هذا ونحوه سقط اعتباره ويلزم

الحرج

الحرج وكما اذا وقع في الماء نجاسة وشك في بلوغ الكرية فانه هناك ايضا
اصلان اصل طهارة الماء وهو قاض ببقائها حتى يعلم المزيل وملاقاة النجاسة
انما يزيلها اذا لاقت غير كر واصل عدم الكرية وهو قاض بالانفعال لكن
اصل الطهارة منعدم بملاقاة النجاسة لغير كر الثابتة بعدم كريته بالاصل وكما
اذا قال الكفيل لا حق لك على المكفول حال الكفالة ولا يلزمني احضاره لتعارض
اصلي برائة الذمة من لزوم الاحضار وصحة العقد لكن الثاني وارد على
الاول فيرفعه كان برائة شغل ذمة هذا ببيان لكونه عقد وورود الثاني على
الاول لعلمه بالعقد ودعوى فساد العقد بدعوى عدم الحق منتف با
الاصل ومنه ثاني امثلة القواعد في هذا الباب وهو ما اذا شك في بقاء
العبد الابق فهل يجب فطرته لاصالة بقائه او لا لاصالة برائة الذمة لكن
الثاني مقطوع بالاول وذلك ان شغل الذمة والشك في البقاء مدفوع با
الاصل وقريب منه ما لو تسلم المستاجر العين وادعى على الموجر غصبها مع انه بيده و
انكر الموجر فانه وان كان هناك اصلان عدم الغصبية وعدم انتفاع
المستاجر لكن الثاني لا يجدي بعد ثبوت العقد الموجب لاستحقاق
الاجرة وقد يجعل مثال تعارض الاصلين المعروف من هذا عند عدم ظهور ما يؤيد
احد الطرفين اذ ليس هناك ح الا احتمال الموت ويندفع باصالة بقاء
الحيوة بل ومثال عتق الابق في الكفارة ومثال ظهور العيب في
المبيع وقد عرفت جريانه في مثال وجود الصيد ميتا في الماء القليل
الى غير ذلك وبالجملة حيثما يكون احد الاصلين استصحابا وهذا
الباب اعني باب تعارض الاصالة باب جليل له موقع عظيم في
الفقه واكثر اختلاف الاقوال في المعاملات وقيام الاحتمالات

ينبغي
انما هو باعتباره فليتثبت فيه ولا يقنع منه بواحدة دون اخرى واول شيء
ان يلحظ ثبوت اصالة ما يتعلق به من اصل او يعارض خصوصا ما لم
يتعرض له في كتب الاصول كاصالة صحة العقود وصحة افعال المسلمين
الثابتة بالسيرة الجارية والطريقة المستقيمة بل بالضرورة القائمة و
الا لم يستقم نظام بخلاف ما تعرضوا له كاصل العدم واصل الاستصحاب وغيرهما مما
اقاموا الحجج على اثباته ولعل اضرابهم عن بعض ما اضربوا عنه انما كان لشدة
الظهور كالاصلين المذكورين ثم لا يخفى عليك بعد ما في قوله وقد يتعارض
الاصلان في استعمال لفظ الاصل اذ ليس اطلاق على امر معلوم ليعلم انه
استعمال صحيح او باطل وقد يقال ليس مقصودا بالذات بل المقصود ذكر
استعمال الاصل فيما بعده من المثال وانما حكى هذا العنوان لانه لم يصرح فيما
الاستعمال وطاصرح في غيره من امثلة هذا الباب افرد كل واحد منها با
الحكاية فقال قال وقال وفيه انه سيحكي عنه قوله وقد يتعارض
الاصل والظاهر في غير مثال نعلم ان الاول ايضا هو المقصود بالنقل دون
المثال واما قوله الاصل صحة البيع وقوله الاصل عدم القبض فيصحح وقد ذكر هيهنا
المثال الثالث من امثلة تعارض الاصلين حيث قال وكاختلاف
الراهن والمرتهن في تخيير العصر عند الراهن او بعده لارادة المرتهن فسخ
البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح دون فسخ
البيع ظاهره ان شرط العقد اللازم شرط للزومه فاذا بطل
الشرط تسلط على الفسخ ومن قال انه شرط للصحة كما هو ظاهر ظاهر
التعليق في قولك بعتك بشرط ان ترهن كذا جاء الانفساخ قهرا ثم يرجح
الاول بالظاهر ويرجح ايضا باصالة تاخر الحادث وبان الاصل في فعل

المسلمين

المسلمين الصحة وهو هنا وضع الرهن عند المرتهن اذ لو كان تخيير عند
الراهن لكان رهنه باطلا لخروجه بالتخيير عن ملكه وقد انتقد السيد
الشارح تاصيل هذين الاصلين اما الاول فبان ان اراد بالاصل القاعدة بناء على
انه من تصرفات المسلم حتى يكون جزئيا من اصالة الصحة في فعل المسلم قلنا
اقصى ما يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يحتمل موافقة
الشريعة ومخالفتها وجب تنزيله على الموافق كما جاء في الخبر المشهور
اذ الظاهر ممن التزم شريعة ان يجري على قانونها اما ما يشترط فيه
العلم والالتفات ويمكن صدوره مع الجهل والغفلة من الافعال كالعقود
والايقاعات ووضع الرهن ونحو ذلك فلا نسلم ان الاصل فيه ايضا
انه لم يات به الا متوفر الشرائط حتى يجب تنزيله على ما جهل حاله عليه وان
اراد ان البيع اذا وقع صحيحا على وفق الشريعة ثم شك في عروض المبطل فالا
الاصل بقاء الصحة حتى يرجع الى الاستصحاب فظاهر ان المثال
المذكور ليس منه واما الثاني فبانه ان اراد به القاعدة حتى يكون
المعنى القاعدة في القبض عدم الصحة حتى تقوم بينة ففيه حينئذ المنع و
الشأن في اثبات ذلك وان كان بمعنى الراجح ففيه حينئذ المنع ايضا بل
الظاهر فيه بناء على طريقتهم من اصالة الصحة في افعال المسلمين هو
الصحة قلت قول الفقهاء الاصل صحة البيع جزئي من جزئيات قولهم
الاصل في العقود الصحة ويريدون بالاصل هنا القاعدة المستفادة من
العمومات كقوله عز من قائل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وقوله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وقوله ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ وذلك ان الصحة في
المعلومات عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها وقد دل من بالوفاء بها وتحليل

امضاها واباحة التصرف بسببها على صحتها وترتب الآثار عليها فكان اصلاً في
الصحة وقاعدة لا نتجاوزها الا بدليل فان قلت لا ريب ان هذه
العمومات مخصوصة بما قامت الحجة على فساده من العقود نصاً او اجماعاً فيكون
المامور بالوفاء به والمحلل والمباح من العقود انما هو الصحيح فكيف تنفع قلت ٢ للشكوك فيه
اقصى ما يقتضيه التخصيص خروج ما دل عليه المخصص فيكون المعنى
اوفوا بكل عقد الا ما قام الدليل على فساده فكان الخارج انما هو معلوم
الفساد ويبقى المشكوك فيه مندرجاً تحت العموم فان قلت سلمنا فلا نشك
ان المامور به انما هو الجامع للشرائط وادنى المراتب ذلك للاكتفاء بالظهور
الظهور وما وقع فيه النزاع وان كان غير معلوم الفساد لكنه ايضاً غير معلوم
الصحة واستجماع الشرائط ولا ظاهر في ذلك قلت ظهور محل
النزاع في ذلك مما يكاد يشتبه على احد اذ المفروض ان الراهن و
المرتهن متفقان على وقوع البيع وعقد الراهن ولا شك انهما ظاهران في
التاثير والنفع وان الرهن عقد كان نافذاً عليك وان دعوى
المرتهن خلاف ذلك على خلاف الظاهر ومن هنا يظهر لك انه يمكن جعل
الاصل هنا بمعنى الراجح ويتبين لديك امكان رده الى اصالة
الصحة في افعال المسلمين فكان الاصالة صحة البيع بل العقود ثلثة وجوه فان قلت
الفساد لدى مدعي الفساد معلوم فلا يكون مامورا بالوفاء بما يدعي
فساده فكيف ينهض عليه قلت لولا التداعي ولو لم يكن هناك الا المتكلم في
الايقاع ينكشف لديه فساده لصح ان يحكم لنفسه بما انكشف لها لكن
الامر هنا متوجه الى حاكم الشرع الذي لا يعلم الواقع فهو يقول لهم
الكل مامورون بالوفاء الا ان تقيموا البينة على الفساد فاما ما اشتهر من
قولهم

من قولهم الاصل في العقود عدم الصحة فانما يريد من به الاصل
الاستصحاب وذلك ان الاصل في الوضع هو العدم فما جعل سبباً
فالاصل فيه عدم السببية وما جعل شرطاً فالاصل فيه عدم الشرطية وكذا
المانع فالاصل فيه عدم المانعية ومن المعلوم ان هذه العقود والا
يقاعات من قبيل الاسباب لما ترتب عليها فكلما ادعي انه عقد يترتب
عليه اثر من الآثار نحتاج لنفيه الاصل عدم كونه عقداً او سبباً لذلك الا
ان يقوم الدليل فكان عدم الصحة الذي هو عبارة عن عدم الترتب
اصلاً فيها فان قلت عدم الصحة هو الاصل الاصيل في المعاملات
وقد انهدم بالقواعد الشرعية المستفادة من تلك العمومات وما بعد
الانهدام من متعلق انما الاصل ما اصله الشارع طابق الاصيل او خالف
وبعد الورود لا وجه للتعلق بالسابق وهل هو الا كان متعلق بعد
ورود الدليل الدال على التكليف باصل البراءة قلت لا ريب انه بعد
تحقق كونه بيعاً او تجارة او عقداً في اصطلاح الشارع او في عرف
اهل زمانه حقيقة او بضميمة اصالة عدم التغيير كان يصدق
على احد هذه الامور لغة او عرفاً يكون الاصل فيه هو الصحة من
يدعي اشتراطه بامر او ورود النهي عنه فعليه الاثبات وانما نقول
اذا ادعي الآن بعد ورود هذه العمومات مدع في شيء انه عقد
مثلاً يترتب عليه اثر وهو المراد بصحته منعنا عليه وقلنا الاصل
عدم كونه عقداً يترتب عليه هذا الاثر فكان حاصل قولهم الاصل
في العقد الفساد الاصل فيما يدعى انه عقد مؤثر عدم كونه كذلك
والاستناد نعم انه اذا شك في اشتراط عقد بشرط كان فاسداً

بدونه وان صدق عليه انه عقد في اصطلاحهم وكذلك اذا شك في
ورود النهي عنه وكذلك انه قال بعد ان ذكر ان هذه العمومات
لا تغني من تأصيل عدم الصحة ما حاصله انا اذا اردنا مثلا اثبات
صحة بيع من البيوع وقع الشك فيه من قوله احل الله البيع فلا ريب
في ان اثباتها يتوقف على امور احدها ثبوت كونه بيعا حقيقيا
في اصطلاح الشرع وذلك يستدعي بذل الجهد من المجتهد في تعرف
اصطلاح الشارع او عرف اهل زمانه فاذا ظفر او لم يظفر بها وظفر
بالاستعمال الحقيقي في العرف او اللغة وضم اليه اصالة عدم التغير
فهناك الثاني كونه من الافراد المتعارفة للبيع الحقيقي اذ قضاء
المفرد المحلى الاطلاق وهو لا يتجاوز الافراد المتعارفة ولو سلم
عمومه فنقول ما كان هذا الفرد الفروض الفرد النادر فلا بد من الثالث
تحقق شرايط البيع فانه عبارة عن نقل ملك العين دون المنفعة
وزاد قوم كونه بصيغة مخصوصة فلا بد من تحقيق ذلك ليبتني
عليه النقل المخالف للاصل ومراعاته فان ما شك في شرطيته ههنا
فهو شرط بخلاف العادات على ما تقدم الرابع ان لا يرد فيه
نهي كما جاء في بيع المزابنة والمحاقلة ونحوها من البيوع التي نهي
عنها صح فانا ان قلنا باقتضاء النهي الفساد كما تقدم فلا كلام
والا فالمدار اذا كان حلية البيع وقد حرم فقد رجع الى
اصالة الاصيل ونحن نقول اما الاولان وبالجملة ما يتوقف على
مراعاته صدق الاسم وتحقق العقد فنعم واما ما عدى ذلك
فالاصل عدمه واما قولهم الاصل في تصرفات المسلم الصحة فقد

وجدنا

وجدنا طريقة المسلمين مستقيمة في سائر الاعصار على الحكم بذلك
من غير نكير كلما وردوا على معاملة عقدا او ايقاعا او غير ذلك حكموا بصحتها
او بنوا عليها ما لا يجوز البناء الا على الصحيح وكان يقول لعله صدر من
جهل او غفلة او قصور او لم تجتمع الشرايط او كان هناك بعض الموانع كيف
ولو انفتح هذا الباب لفسد النظام وبطلت الاحكام واما الاصل الثاني
اعني اصل عدم القبض الصحيح فليس الاصل فيه بمعنى القاعدة واي خطاب
من خطابات الشرع يدل عليها ويكون مدركا لها كلا ولا بمعنى الراجح
اذ الرجحان لم يكن في جانب الصحة فليس في جانب العدم وانما هو اصل
العدم والاصل الاستصحابي فانه كان وليس هناك قبض اصلا لا موصوف
بصحة ولا بنقيضها واقصى ما ثبت بعد ذلك مطلق القبض وبقي وصف
الصحة على اصل العدم واما قوله الاصل عدم معرفة المشتري بصيغة
المبيع فقد ذكره في المثال الرابع من امثلة تعارض الاصلين وذلك
انه قال وكذا لو اختلف البايع والمشتري في تغير المبيع والاصل عدم
معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الآن فان حاصله دعوى
البايع ان المشتري علمه على هذه الصفة ثم ايد هذا باصالة عدم وجوب
الثمن على المشتري الا بما يوافق عليه قال ويقوى اذا كان دعوى
المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية وقال البايع كان
حاصلا حال الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي
يدعي المشتري حدوثه فيه ثم قال اما لو ادعى المشتري اشتماله على
صفة كانت حال الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود الآن فانكر
البايع اشتماله عليها فانه يرجح البايع لاصالة عدم تلك الصنعة

قلت فرض المثال فيما اذا اشترى الغايب على الرؤية السابقة فلما
قبضه ادعى التغيير وانكر البايع وكان على المصنف ان يشير الى الفرض ليعلم
ان المدعي اصالة عدم علم المشتري بصفة المبيع مع فرض سبق الاطلاع
عليه وان المراد عدم معرفة خصوص هذه الصفة التي هي مورد النفي
والاثبات فكان الاولى به ان ياتي باسم الاشارة كما في اصل العبارة ثم انما
عدّ الثاني من الاصول التي اعتبرها في التمهيد ١٥ فهذا المثال يرجع
الى اصل العدم ولا كلام فيه انما الكلام في ترجيح جانب المشتري
مع ان للبايع اصالة عدم التغيير واصالة صحة البيع وليس للمشتري
الا اصالة عدم العلم بالصفة الحاضرة واصالة عدم وجوب الثمن
ويقابلهما اصالة عدم تعلق البيع بالتغيير واصالة عدم علم البايع
بالتغيير واعتبار الظن الحاصل من امثال هذه الاصول في الاحكام الشرعية
وبنائها عليه مشكل لضعفه وعدم اعتبار الناس له وهذا بخلاف
اصالة صحة العقد واصالة عدم التغيير اما الاول فللاجماع وتوقف
استقامة النظام عليه واما الثاني فلانه عبارة عن الاستصحاب في الموضوع
والحكم ببقاء ما كان على بقاء ما كان وهو ايضا اجماعي مع ان تعويل
الناس في معاملاتهم وسائر امورهم عليه ولذلك ارشد الشارع
مولعد شرعه عليه وبالجملة فالظن الحاصل من مراعاته معتبر شرعا
وعرفا نعم اذا ادعى المشتري حدوث العيب وقال البايع انه كان
قبل الرؤية كان للمشتري اصالة تاخر الحادث ومرجعه الى استمرار
العدم وهو استصحاب للعدم السابق فيتعارض الاستصحابان
ويبقى للبايع اصل صحة العقد وهو اصل قوي لا يعارضه شيء من

الاصول

الاصول استصحابا او غيره والا فحيثما امكن التعلق به يمكن التعلق
في مقابلته بالاستصحاب واصل العدم اذ لا عقد ولا ايقاع الا
وهو مغير لما كان عما كان ومحدث لما لم يكن فلو اعتبر لبطل
من راس وبالجملة فهذا الاصل مبني على بطلان الاستصحاب
لان العقد سبب للتغيير والحكم بصحته مبطل للمتعلق بعد التغيير
والحكم ببقاء ما كان على ما كان واما قوله وقد يتعارض الاصل والظاهر
فقد ذكره بعد الفراغ من تعارض الاصلين في فوائد كانت هذه هي
الثانية حيث قال الثانية قد يعارض الاصل ظاهر ففي ترجيح احدهما
وجهان في صور كثيرة ثم مثل بغسالة الحمام وثياب مدمن الخمر وشبهه
وطين الطريق وحكى عن الاصحاب في الاول ترجيح الظاهر وفي الاخيرين
ترجيح الطهارة ثم ضرب لذلك امثلة اخر ثم قال موضع الخلاف
في تعارض الاصل والظاهر ليس علما الاجماع على تقديم الاصل على الظاهر
في صورة دعوى بيع او شراء او دين او غصب وان كان المدعي
في غاية العدالة مع فقد العصمة وكان عليه معهود بالتغلب
والظلم كما اجمعوا على تقديم الظاهر على الاصل في البينة الشهادة بالحق
فان الظاهر الغالب صدقها وان كان الاصل براءة ذمة المشهود
عليه وجملة القول في ذلك انه ان دل الدليل كالاجماع على تقديم احد
الامرين فلا كلام والا فالاصل مقدم لوقوع التعارض بين ما هو حجة
وما ليس بحجة ومن ثم اشتهر حتى عد في القواعد اذا تعارض الاصل
والظاهر قدم الاصل الا ما استثني ويريدون بالاصل الاستصحاب
كما في التمهيد وقد مر التفصيل وانت اذا تتبعت وجدت جميع ما قدموا فيه الظاهر

على الاصل الا انه خارجا بالدليل في الشك بعد الفراغ في العمل
وتنزيل الظن منزلة العلم في الشك وظن دخول الوقت عند عدم
التمكن من العلم وغيبة المسلم بعد العلم بالنجاسة وعدم قبول قول
من يدعي الجهل بالضروريات ونحو ذلك واما قوله الاصل عدم تقدم
الاسلام فقد ذكره في بعض امثلة تعارض الاصل والظاهر وذلك
انه قال ولو تنازع الزوجان بعد ردها في وقت الاسلام فالظاهر
ترجيحها فتجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة
من النفقة بعد الردة واصالة عدم تقدم الاسلام والظاهر بقاء
ماكان على ماكان ولقائل اذا كان الظاهر بقاء ماكان على ماكان
كان الاصل والظاهر للزوج وتعاضد الاصل والظاهر فاين الظهور
المقابل للاصل ويجاب بان هذه اصول تعاضدت من جانب الزوج
اصل البراءة واصل العدم والاصل الاستصحابي واما الظهور المرجح لدعوى
الزوجة فهو ان الاسلام امر قلبي يرجع الى اعتقادها وهي اعلم به وانكار
الزوج له انكار لما لا طريق الى العلم به ومكابرة من لا يعلم لمن يعلم
ولا رأيت ان الظهور لها لا له واما قوله الاصل عدم صحة العقد فقد
ذكره هنا ايضا حيث قال بلا فصل والاختلاف في شرط مفسد للعقد
فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم
الثمن فكانه عطف على الامثلة الاول اي كغسالة الحمام وكالاختلاف
في شرط مفسد للعقد اي انه مما تعارض فيه الاصل والظاهر ايضا وذلك
كان يتنازع البايع والمشتري بعد الاتفاق على العقد في اشتراط البيع
بشرط مفسد للعقد يقول المشتري لارادة افساد العقد للبايع انك قد

شرطت

شرطت بيعك هذا بشرط مفسد يحل حلالا او يحرم حراما كاشتراط
تمليك الحر او جعل الزبيب خمرا او نحو ذلك وينكر البايع هذا الاشتراط
فقد تعارض هنا الاصل والظاهر فللبايع الظاهر وللمشتري اصالة
عدم صحة العقد من حيث من حيث ان الصحة مشروطة بالسلامة
من المفسد والاصل عدمها واصالة عدم وجوب اداء الثمن الا بما
يتوافق عليه والرجحان للظاهر وانت تعلم ان اصالة عدم صحة العقد
انما هو في اصل سببيته والوضع الشرعي لها حيث يقع العقد ويشك
هل وقع على وجه صحيح او باطل فلا ريب ان الاصل هو الصحة كما
مر من قريب ثم قال وكذا في فوات الشرط في الصحة يريد ان الاختلاف
في فوات شرط الصحة كالتقابض في بيع الاثمان كالاختلاف في الشرط
المفسد في تعارض الاصل والظاهر فلمدعي الفوات اصل العدم
وللمانع الظاهر والكلام فيه كسابقه واما قوله الاصل السلامة
من العلة فقد قال بعد ذلك وربما جعل حيض الحامل من هذا
الباب لان الظاهر انه دم علة لتخلف والاصل السلامة والظاهر
الغالب عدم حيض الحبلى فيكون لعلة وهو ضعيف فقوله والاصل
السلامة هذا هو الذي حكاه المصنف المراد السلامة من العلة
ويريد بهذا الباب باب تعارض الاصل والظاهر وذلك ان قضية
غلبة انتفاء حيض الحبلى كونه دم علة وهو منشأ الظهور
واصالة السلامة من العلة يقتضي كونه حيضا فالاصل الحيض
والظاهر للعلة وقد تعارض الاصل والظاهر واما قوله الاصل

في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة فقد جعله عنوان قاعدة ثم قال فالمجاز
والمشترك لدليل من خارج يريد انه لا يصار الى المعنى المجازي ولا الى كلا
حقيقتي المشترك الا بدليل خارجي وتفريع امتناع الحمل على المعنى المجازي
من دون دليل على اصالة حمل اللفظ على الحقيقة وامتناع الحمل على كلا
معنيي المشترك على اصالة حمل المشترك على حقيقة واحدة قاض بانه
اراد بقوله الاصل اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة تاصيل اصلين
احدهما ان الاصل في اللفظ الذي له حقيقة ومجاز هو الحمل على الحقيقة
دون المجاز والثاني ان الاصل في اللفظ المشترك بين حقيقتين
او اكثر حمله على حقيقة واحدة اي ان المتكلم لم يرد الا معنى مما وضع
له الا معنى واحد والعبارة ظاهرة في الثاني وكيف كان فهذان
اصلان والاصل فيهما بمعنى الراجح غاية ما هناك ان تاصيل الاول
لا كلام فيه واما الثاني فالاكثرون على ذلك ايضا ومن الناس
من منع واحتمل عند الاطلاق كلا الامرين لانه يرى ان استعمال
المشترك في جميع معانيه حقيقة وكما يحتمل ارادة كل واحد من
المعاني بانفراده كذا يحتمل ارادة الجميع بل كان الشافعي حتى
اوجب تنزيله عند الاطلاق على الجميع فكان ذلك عنده هو الاصل
وحمله على الحقيقة الواحدة على خلاف الاصل وقد قال كثير منهم
اذا علق الظهار على المشترك كان يقول ان رايت عينا فان قلنا
بالحمل على الجميع لم يقع الظهار حتى يرى جميع مسميات العين واراد
بذلك مقالة ان فيه فان النكرة حينئذ تكون بمكانة نكرات متعاطفة

بعد دمعاني

بعد دمعاني العين فلا يقطع ظهار حتى يرى من كل نوع فردا الا اذا قصد نوعا
بعينه فيقع برؤيته والحق ما عليه الاكثرون بل التحقيق امتناع الاستعمال
ولو على ضرب من المجاز لثبوت الحجر في المجاز لا لاشتراط نقل الاحاد كما
حقق في محله وانت اذا اقلبتها ظهرا لبطن وبرئت جميع محاورات اهل
اللغات لم تكد تعثر بما على من يستعمل المشترك في اكثر من واحد على
ان يكون كل واحد مورد النفي والاثبات حتى يقول لتجيئني العين
وهو يريد الورق وعين الماء وعين الشمس مثلا واكرم القرء وهو
يريد الحائض والطاهر واذا امتنع استعماله فيه فكيف يصح تنزيله
عليه واما قوله الاصل في الكلام الحقيقة فان كان في تعرف الارادة بعد
العلم بالوضع اي الاصل في الكلام ارادة الحقيقة وحمله عليها فلا كلام
والا لانسد باب التفاهم واختل النظام وان كان في تعرف الوضع فقد عرفت
الخلاف في باب الحقيقة وان السيد ره ومن يحذو حذوه يذهبون
الى القول بعد الاطلاق على الاصل والاكثرون على التفصيل بين متحد المعنى
ومتعدده فيعترفون به في الاول ويمنعونه في الثاني ثم اتى بقاعدة تقول
قاعدة لا يستعمل اللفظ الصحيح في غير بابه الا بقرينة فان اطلق حمل على موضوعه
كاستعمال السلف في البيع بقرينة التعيين فلو لم يعين نفذ في موضوعه واشترط
شروط السلف لان الاصل في الاطلاق الحقيقة فان كان الذي حكاه
المص هو هذا كان في المعنى الاول ولا نكل اصلا واما قوله الاصل يقتضي قصر
الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله فهي قاعدة ذكرها بعد
قواعد الاجتهاد وقبل البلوغ به الى غيره فقد كان او ايقاعا او غير ذلك فلا

يسري ببيع الامة وعتقها او هبتها والمصالحة عليها الى ولدها ولا الدار الى
مانيها ولا الوكالة في جل الامور الى ادناها ولا النية في عمل الى اخر كنية الفريضة
الى نافلتها وهكذا في التكاليف والاسقاط والوضع والصالة هذا الاصل مما
لا كلام فيه وكذا في التكاليف والاسقاطات ينضمها اصل العدم وقد خولف
هذا الاصل في مواطن دل الدليل فيها على السراية ذكر بعضها الشهيد رح
فقال منها العتق في الاشقاص لا في الاشخاص الاعلى مذهب الشيخ
من كراية التي الحمل والعفو عن بعض الشقص في الشفعة على احتمال
وعن بعض القصاص في النفس على وجه والراية في نية الصوم الى اول
النهار ويحتمل سراية ثواب الوضوء الى المضمضة والاستنشاق اذا نوى
عند غسل الوجه لانه يعد وضوءا واحدا ويحكم الفرق بينه وبين الصوم
بان بعض الصوم مرتبط ببعضه بخلاف الوضوء فانه لا يرتبط في المقدمات
ومن السراية تسمية الاكل في الاثناء اذا قال على اوله واخره بعد
نسيان التسمية وسراية الطهر الحكم بم غيره وهذا من الغريب ان الشقص
يسري الى الكل من غير عكس كما لو قال انت علي كامي ومثله الايلاء ويختص
بالجماع قبلا ويسرى على احتمال هذا تمام ما ذكر في هذه القاعدة وقد يوجه
قول الشيخ بمقالته في الحمل وانه جزء من الحامل يدخل في البيع فكان
نقصا ويتوجه انه على ذلك لا سراية وقد تتوجه السراية في الشفعة
بلزوم تبعض الصفقة اولا بانها تقبل القسمة ومن ثم اذا ورثها
جماعة فاما ان يشفع الكل او يدعوا فيها ان افضى ذلك الى انتفاء البعض
اما انه يجرد العفو عن البعض يسري الى الاخر فهو الحاق العتق على ما هو

معنى السراية فلا وبالجملة فهذا الاصل اصل لا يجوز الخروج عنه الا بدليل
وقد يجاب بانا لا نريد بالسراية اكثر من التسبب ولما افضى الاعراض
عن البعض باعتبار ذهاب الفورية الى سقوط الشفعة فيه واتجر
ذلك الى سقوطها فيما شفع فيه لعدم قبولها للقسمة كان انتفاء
الشفعة سببا لانتفائها في البعض الاخر وهي السراية التي تريد فبان
بطلان ذلك الاحتمال وقد وجهت السراية في القصاص في النفس بعدم
قبوله القسمة ويتوجه عليه ما مر والسراية في الوضوء لا وجه لها والطلاق
اسم الوضوء على المجموع ما لم تتقدم النية ثم ونية الصوم في الاثناء
انما تتعلق بالكل لا بالبعض فلا سراية نعم تعلقها بما مضى خارج عن
اصل اخر وهو ان النية انما تصلح ما قارنته لكن دل الدليل هنا على
تاثيرها في الماضي وليس من باب السراية التي هي ان يتعلق بالبعض فيجب ويسرى
الى الاخر فهو ومسئلة الظهار ليست من باب السراية بل من باب الوضع
ومن هنا تنتفي الغرابة التي استغربها الشهيد لذلك في العكس وقد
ذكر بعضا الاصل السابق بنحو كراسته في العكس وكذلك احتمال الايلاء
ان ثم واما قوله الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه
وظاهره بقرينة الاستثناء ان المراد هو ان الانسان لا يتحمل عمل غيره ويكلف
به ولا يقوم عنه مقام عمل غيره ويكفي عنه الا باذنه ويحتمل هذا الاصلين اصالة
عدم تكليف انسان بعمل اخر واصالة عدم قيام عمل انسان مقام عمل اخر وهما
قطعيان اما الاول فلاصالة البراءة واما الثاني فلان الشغل اليقيني
لا بد فيه من البراءة اليقينية ولا براءة الا بتولي العمل بنفسه اذ هو المعقول
من التكليف لكن لا وجه لاعتبار اذن الغير اذ لا دخل لقوله في

شئ منهما لا في تكليف غيره ولا في سقوطه عنه كما هو واضح انما المدار
على اذن الشارع على ان قضية مفهوم المخالفة انه مما يحل عن غيره
اذا اذن له فيه وتنزيلها على ارادة اذن الشارع مع خروجه
عن قانون اللغة وشذوذه بعيد عن الظاهر ويبطل الاستثناء من
راسه فان جميع ما استثني من تكليف الولي بصلاة الميت وصيامه
واعتكافه وللاب بحج ولده الصغير والغني بفطرة واجبي النفقة
ومن يعول به وقيام قراءة الامام مقام قراءة المأموم وكفايتها
فيها وغير ذلك ما ذكر في هذه القاعدة مما اذن فيه الشارع وقيده
الشارع اختار كون الاذن اذن المكلف ودون الشارع لكنه استشكل
في تاصيل هذا الاصل اذ لا دليل واجاب بامكان ان يكون المراد بالاصل
هنا الغالب فانه بعض معانيه ويكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل
عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه وكفى دعوى الغلبة الى
وثاقة الناقل وجلالته وقد عرفت ما فيه وما استشكله غير وارد
وانما الوارد ما اهمله من ان اذن الغير لا دخل له فقد بطل الوجهان
في الاذن اما اذن الشارع فلبطلان الاستثناء واما اذن المتحمل
عنه فلعدم مدخليته في صحة التحمل والقيام وكان الشهيد ره يريد ان
الاصل هو ان الانسان ليس له ان يتولى عمل غيره ويباشره ويتحمله
عنه من بيع او ابتياع او عقد او ايقاع او غير ذلك من الاعمال الا باذنه
عدى ما استثني فان فيه تولية عمله من دون مراعاة اذن وهذا
اصل عقلي يرجع الى اصل العدم فانه قلت ان قصرته على المعاملات
لم يحسن استثناء ما جاء في العبادة لعدم دخوله وان اطلقته فرده

لا مدخل

لا مدخل لاذنه في صحة التحمل والقيام بالعبادة قلت الغرض انه ليس
للانسان عقلا وشرعا ان يتولى اعمال غيره كيف كانت بدون
اذنه الا ما استثني وانه حق فلم يبق الا اقتضاء مفهوم المخالفة
انه اذا كان له ذلك واذنه لكنه لا دلالة اي من جهة لا مطلقا وكيف كان
فاستثناء ما ذكر انما هو من المنطوق مع ان المفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن للتقييد وجه سواه ولم يمنع منه مانع واما قوله الاصل ان كل
احد لا يملك اجبار غيره فقد ذكره بعد القاعدة السابقة بلا فصل
وحاصله انه ليس لاحد ان يجبر غيره على عمل الا ما دل الدليل على
استثنائه واصالة هذا الاصل ثابتة باصل العدم بل بالضرورة
من الدين وقد ذكر الشهيد ره من المستثنيات اجبار السيد لجبار
رقيقه على النكاح قال وليس لرقيقه اجباره عندنا واجبار الاب
والجد الصغيرين والمجنون والصغيرة والمجنونة الكبير اذا كان
النكاح صلاحا بظهور امارة التوقان او رجاء الشفاء المستند
الى الاطباء قال ولو طلب البالغ بكرا النكاح اجبر الاب والجد على
تزويجها ان قلنا لا ولاية لها او بالاشتراك وهل يجبر الولي على
تزويج الصغيرين عند ظهور الغبطة لهما نظر لا وكذا يجبر
الولي على تزويج السفيه والاقرب ان اجبار السفيه مع الغبطة
والمضطر يجبر صاحب الطعام وصاحب الطعام يجبر اذا امتنع
من الاكل واشرف على التلف واما قوله الاصل في الاحكام التا
بعة للمسميات ان تناط بحصول تمام المسمى فقد بعد السابقة

بقاعدتين ونص العبارة على ما في نسختين صحيحتين عندي الاحكام
التابعة المسميات الاصل ان تناط بحصول تمام المسمى ومعناه ان الحكم
اذا علق بشيء وبني عليه كانقضاء العدة بوضع الحمل الثابت بقوله نعم حتى
يضعن حملهن تتوقف ثبوته على تحقق ذلك الشيء بتمامه ظاهر في تمامه
فلا يتحقق الانقضاء في المثال الا بخروج الولد اجمع وذلك ان الوضع خروج
الولد ولولد اسم للكل وكذلك الوصية يشترط في تعلقها به خروجه
باجمعه حيا ومثله في التعليق بالتمام اجزاء الحج اذا المحرم بعد دخوله
الحرم فيشترط دخوله اجمع وفي الطواف خروجه بجميع بدنه واما
قوله الاصل عدم تداخل الاسباب ففي اواخر الكتاب في قواعد العبادات والنظر
على ما في غير نسخة الاصل في الاسباب عدم تداخلها وهذا الاصل قد
مر الكلام عليه وان سببية الاسباب قاضية بتاثير كل منها فكان
الاصل فيه بمعنى الراجح القطعي واستصحاب التاثير من حال الانفراد الى
حال الاجتماع واما قوله الاصل في البيع اللزوم فبعد القاعدة السابقة
باثني عشر ثم قال وكذا في سائر العقود ثم اشار الى انه قد يخرج من
هذا الاصل بعلل خارجية كخروج البيع الى الفسخ والانفساخ بامور
منها اقسام الخيار المشهورة وخيار فوات شرط معين او وصف
معين او تلف المبيع المعين او الثمن المعين قبل القبض او في زمان
الخيار للمشتري وان كان بعده والاقالة والتحالف عند التخالف
في تعيين المبيع او الثمن او تقديره على قول او تبعيض الصفقة
او نحو ذلك قال واما سائر العقود فمنها ما هو لازم من طرفيه
كالنكاح والاجارة والوقف والصلح والمزارعة والمساقاة والهبة في بعض

الصور والضمان باقسامه عدى الكفالة وفي السابقة قولان ومنها ما هو
جائز من طرفيه كالوديعة والعارية والقراض والشركة والوكالة والوصية
والجعالة لانتظام المصالح بجوازها والا لرغب عنها اكثر الناس لمشقة
بلزومها ويلحق للوكالة تولية القضاء والاوقاف والمصالح المعينة
من قبل القاضي وقيل لا يجوز عزل القاضي اقتراحا فيكون لازما من
طرف واما عزل نفسه فجائز عند وجود من هو بالصفات والا
تعين البقاء ومنها ما لازم من طرف جائز من اخرى وهو الرهن
وكفالة البدن وعقد الذمة والامان قيل والهبة من ذي الرحم
او مع القربة او مع التعويض او مع التصرف قال ويظهر اللزوم من
الطرفين اذ لا يجب على الواهب القبول بفسخ المتهب لانه ملك جديد
اما الكتابة فقد قال ابن حمزة بجوازها مشروطة من الطرفين ومطلقة
من طرف العبد والشيخ وابن ادريس على لزوم المطلقة من الطرفين
والمشروط من طرف السيد والفاضل على لزومهما من طرفيهما
ومنها ما يكون في مبدأ امره جائزا ثم يؤل الى اللزوم كالهبة بعد القبض
وقيل لاحد الاربعة السابقة والوصية قبل الموت والقبول وتلزم
بعدهما هذا تمام ما في القاعدة والدليل على ثبوت هذا القاعدة
بعد قوله عز من قائل اوفوا بالعقود هو ان المصلحة الباعثة على شرع
البيع وغيره من العقود الناقلة للعين او للمنفعة ووضع ما يدل
على الانتقال يقتضي ان يكون على وجه اللزوم لكن جريانها
في مطلق العقد حتى يتناول ما ليس بناقل يأباه قوله في الجائز
لانتظام المصالح بجوازها اه فان ذلك قاض بان جوازها
على الاصل وقد يقال ان وضع العقد وجعله سببا للغرض المقصود

يقتضي ذلك فان الظاهر المنساق من الجعل التقرير وقول المعرّر
كالوالي ونحوه هذا بسبب لهذا انما هو اللزوم ولا ينافي ذلك اقتضاء
المصلحة وقضاء الحكمة بالجواز في بعض المواطن كالعقود المذكورة
او من احد الجانبين كالقسم الثالث وفي حال دون حال كالرابع فانّ
هذا باعتبار نفس الامر وذلك باعتبار ظاهر التقرير والجعل وعلى
هذا فالخيار في البيع وغيره على خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وكذلك
جواز ما جاز من العقود مطلقا او مقيدا ومن الناس من يذهب الى
انّ الاصل في العقود الجواز متعلقا باصل العدم فان اللزوم امر زايد
لا بد في ثبوته من دليل ولو لم يكن الا نقل الكتاب لكفى اذ الاصل
مع النص بل التحقيق ان مجرد النقل كاف في اللزوم اذ لا بد في
الانتقال ثانيا من دليل — واما قوله الاصل في العقود الحلول
فبعد هذا بحث والنص الاصل الحلول في العقود والمعنى ان الراجح
المقطوع به في العقود حلول التاثير وذلك لان العقد ايقاع
واثر الايقاع مقارن له بالبديهة اذ لا يشتبه على احد انه بمجرد
الايجاب والقبول في عقود المعاوضة ينتقل كل من العوضين
الى ملك صاحبه الاخر عينا كان كما في البيع والهبة المعوضة
والصلح على الاعيان او منفعة كما في الاجارة والنكاح وفي غيرها
يترتب الاثر انتقال ملك في الوقف والهبة التي لم تعوض
والضمان والحوالة ونحو ذلك او غيره كالوكالة والوديعة
والعارية والشركة ونحوها ثم بالانتقال والتاثير يتحقق
التسلط على التصرف فيما انتقل اليه من عين او منفعة ويثبت له
المعنى

علق

المعنى الذي حدث له بواسطة العقد ككونه وكيلا او مستعيرا او
شريكا او نحو ذلك فكان ذلك اصلا اصيلا لا يجوز الخروج عنه الا
بدليل وح فاذا وقع العقد كان له المطالبة في الحال الا ان يضرب
اجلا او يكون ماخوذا في العقد كما في السلم بالنسبة الى الثمن واما
قوله الاصل في الميراث النسبي التولد وفي السببي الانعام با
العتق فيعبر عنها باوراق في قواعد الميراث والنص هكذا الاصل
في الميراث النسبي التولد فمن ولد شخصا ترتب عليه طبقات الارث
وفي الميراث السببي الانعام بالعتق والضمان او الولاية والنسب
مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود العتق
لنفسه ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام ع هذا تمام القاعدة
والمراد بالاصل ههنا معناه اللغوي اعني ما يبتني عليه فان العلة
التي يبتني عليها النسبي هو التولد والعلة التي يبتني عليها السببي
هو الانعام وان كان له علة اخرى وهي الزوجية وغرضه بيان وجه
ترتب طبقات الارث وقوله فمن ولد شخصا اه يريد ان المولود
اذا ولد امكن ملاحظة الطبقات الثلث باعتباره فهو بالنسبة
الى ابيه من الطبقة الاولى والى اخيه واخته من الثانية والى بني
اخيه او بني اخته من الثالثة وهو بمعنى ترتب الطبقات عليه
والمراد ان ما وراء طبقته لا ترث مع وجود طبقته وهكذا الارث
طبقة متاخرة مع وجود المتقدم فاول الطبقات الولد والاب
ثم الاجداد وان علوا والاخوة وان سفلوا ثم الاعمام والاخوال وان علوا
واولادهم وان سفلوا ثم المعتق ثم ضامن الجريرة ثم الامام ع والزوجية

لجامع الجميع فلا ترتب بينهما وبين غيرها وليست من الطبقات فمن
اعرض عنها وضان الجريرة عقد بيع بين الاثنين بقول احدهما
دمك دمي وهدمك هدمي وثارك ثاري وحربك حربي وسلمك
سلمي ترثني وارثك فيقول الآخر قبلت فيلزمهما جميع ما يشتمل
عليه العقد فيتوارثان عند انتفاء الطبقات الاربع السابقة واما
قولنا الاصل في هيئات المستحب الخ فاخراصل ذكر في اخر الكتاب
قال و قد خولف في مواضع منها ترتب الأذان وصف الاصحاب بالوجوب
ومنها رفع اليدين في جميع تكبيرات الصلوة وصفه المرتضى بالوجوب
ومنها وجوب القعود في النافلة او القيام مخيرا ان قلنا بعدم جواز
الاضطجاع وهذا وترتيب الأذان بمعنى الشرط ومنها وجوب الطهارة
للصلوة المندوبة ويسمى الوجوب غير المستقر انتهى وامتناع
زيادة الوصف على الموصوف باعتبار لزوم اجتماع النقيضين وذلك
لان الموصوف مع صفته التي هي في الحقيقة جزئي صوري اذا
كان الاتيان بهما معا مستحبا فلو جاز ان يكون الاتيان بالصفة
مع ذلك واجبا لزم اتصافها بالاستحباب والوجوب في حالة
واحدة وذلك تناقض فان مقتضى الاستحباب جواز الترك
ومقتضى الوجوب امتناعه فكان الأصل على هذا بمعنى الراجح القطعي
ويتوجه انه ان اراد بقوله ان تكون مستحبة ظاهرة منعنا مخالفة
الامثلة المذكورة لهذا الأصل اذ الهيئة في جميعها مستحبة ايضا
لجواز تركها بترك ذيها وان اراد به ان لا تزيد على الاستحباب
ولو بما معه من اللزوم الشرطي كما يشعر به الاستثناء والالفاظ الهيئة

في جميع ذلك كما عرفت مستحبة كذى الهيئة منعنا عليه ثبوت هذا الاصل
اذ لا دليل بل قد نقول ان الأصل بالعكس وهو ان تزيد هيئة المستحب
بالوجوب الشرطي الذي هو عبارة عن لزوم الاتيان بجامع المركب وان
كان الكل مستحبا وذلك لان العبادة توقيفية والاصل فيها المنع لحرمة
التشريع فاذا وضعت عبادة مستحبة على هيئة من الهيئات امتنع الاتيان
بهيئة اخرى للاصل المذكور والتشريع فكان الاصل في هيئة كل مستحب
ان تزيد على استحبابه بالوجوب الشرطي فكان هذا مما اطلق عليه اسم
الأصل وليس باصل وقد سبق له غيره وبالجملة فاطلاق اسم الأصل
في جميع هذه المقامات صحيح الا في اربع هذا احدها الثاني قوله الأصل
عدم صحة الاصل لما عرفت من ان صحته انما هي باعتبار اصل السببية
والوضع وهو انما استعمله عند الشك في كيفية وقوعه والاختلاف في
اشتراطه بشرط مفسد ومعلوم ان الأصل ح هو الصحة لا عدم الصحة
الثالث قوله الاصل عدم تحمل الانسان فانا لم نعرف ما اراد به وعلى
ما ذكرناه اخيرا لم يكون له وجه صحة الرابع قوله الاصل في الميراث
الا لما عرفت من انه لغوي والاطلاق في الاصطلاح انما يتنزل على
الاصطلاحي ثم رفع اليدين بالتكبير ليس بهيئة له وانما هو على
القول به واجب اخر مقارن للتكبير ان قلنا بانه اختص بابتدائه
او انتهائه او متصل به ان قلنا بانه بعده انما هيئة التكبير هيئة قلنا
الله اكبر ثم ان كان غرض المص حكاية كلما اطلق الشهيد عليه اسم
الأصل فقد اهمل كثيرا وان كان ما يهتم بشانه وتعظم الحاجة اليه والتفريع
عليه لم يحسن حكاية مثل اصالة عدم العلة وعدم الكرية مع ان الشهيد

لم يجعلها عنوان قاعدة بل ساقها في الترجيح مع انه ربما اهمل ما يهتم به كما ذكر
بعد القاعدة التي ذكر فيها اصالة الحلول في العقود من ان الاصل تسلط المالك
على التصرف في ملكه وهذا اصل جليل ينتفع في ابواب المعاملات ولعل ان
غرضه مجرد التمثيل وفي الاكثر اخرج مواضع آه يريد انه في اكثر هذه
الاصول ليستثنى بعض ما اخرج عنها وانت بعد ما احطت آه انت تعلم
ان اقصى ما ينتفع بمعرفة الشرائط معرفة ما صح الاستدلال فيه بالاصل
من المقامات وما فسد كان تعرف بملاحظة الشرط الاول صحة
الاستدلال باصل البراءة على براءة كل من ادعى عليه من دون بينة وبراءة
الذمة من التكليف بكل ما يرد فيه دليل وبراءة مستعمل الماء وسائر المائعات
المجهولة الحال من وجوب التطهير للصلوة او غير ذلك مما لا يحصى
وفساد الاستدلال به في مسئلة الانائين وهكذا لا معرفة كونه اصلا
يصح الاستدلال به والرجوع اليه عند عدم المانع وانتفاء المعارض
كما هو الغرض على ما يقتضيه كلامه كما يأتي ويدل عليه قوله مثلا آه
على ان ما مثل به وجعله انموذجا لم يبين فساده من مراعات الشرائط
بل من مراعات الفروع وقد يجاب بان هذه الاصول لما رجع اكثرها
الى اصل العدم وكان نسبتها اليه كنسبة الجزئيات الى الكليات وكانت
في مقامات مخصوصة يمكن تعرف ما يلزم من الاخذ بها من اثبات تكليف
او تضرر مسلم او عدم ذلك امكن تعرف صحتها من فسادها بمراعات
تلك الشرائط مثلا اعتبار اصالة عدم بلوغ الماء كرا او اصالة عدم علم
القبض الصحيح او اصالة عدم معرفة المشتري بصفة المبيع قاض بثبوت
حكم على من استعمل الماء في الاول وعلى البايع في الاخيرين وهو وجوب التجنب
مثلا

مثلا وهكذا ان هذا يستلزم فساد جميع هذه الاصول كما عرفت في الكلام
على الشرط الاول واما المثال المذكور فانما لم يتبين فساده من مراعات
الشرائط لانه لا يرجع الى اصل العدم لكن ظهر من مراعات القاعدة الشرعية
الحاكمة بثبوت الخيار قبل التفرق وانما كانت مدركا لفساده لدلالتها
على ان اللزوم عارض يحصل بالتفرق وغيره من الشرائط فكيف يكون اصلا
وانت تعلم انه بعد قيام الحجة على اصالة اللزوم ورجحانه بل على اصالة
عدم انتقال البعض عما انتقل اليه لم يمتنع اثبات ما لم يجوز فيه
بالدليل ليس له وجه فقد عرفت جملة من العقل والنقل بل
جريان هذا الاصل في سائر العقود وثبوت الخيار بدليل لا يقدح في
التاصيل كما لا يقدح سائر ما خرج عن الاصول اذ ما من اصل الا وقد
خرج عنه خوارج من الادلة العقلية والحق آه
قد يقال ان هذا الخامس قسم واحد مغاير لاصل البراءة وهو التمسك
بعدم الدليل اما على الزايد كما في الرابع او على الكل كما في الخامس
والفرق بينه وبين اصل البراءة انك في اصل البراءة تقول اصل براءة الذمة
فلا بد من الشغل من دليل وفي هذا تقول تتبعنا فلم نعثر على دليل فلو كان
هذا الحكم ثابتا في نفس الامر لنهض عليه دليل واحدهما غير الاخر وان
يتحدان فمقتضى الاول نفي التكليف وان جاز ثبوته في الواقع بخلاف
الثاني فان قضيته نفي الحكم في الواقع وبالجملة يصح التعلق بكل منهما مع
فرض انتفاء الاخر بل امتناعه او ليست تتعلق باصل البراءة فيما لا تعم
به البلوى ولا تتعلق بعدم الدليل الا فيما تعم وتتعلق بعدم الدليل
مع النص من اصالة البراءة حتى لو فرض عدم حجية هذا الاصل عمرت

بعد قوله بالعقل والنقل ... الرابع ... على الكلام ... فصل الكل

ولم يعثر على دليل الصحيح لك ان تتعلق في الحكم بعدم ظهور الدليل اقصى
ماهناك انه بعد ثبوت حجية اصل البراءة صار بحيث كلما صح لك ان تتعلق
باصل البراءة فلعل التسامح في دعوى الاتحاد انما جاء في هذا ونحوه و
التحقيق انه اذا افتقد الدليل على الزايد او على تمام الشيء المتنازع
فيه فان تتوفر شرط صحة التعلق بعدم الدليل صح التعلق به وباصل البراءة
والا فباصل البراءة فكان الاخذ بالاقل عند عدم الدليل قد يكون لعدم
الدليل وذلك اذا كان مما تعم به البلوى وح فيدل على انتفاء الحكم
في الواقع وقد يكون لاصل البراءة فيدل على انتفاء التكليف ولما
كان التمسك باصل البراءة في الاخذ بالاقل عند عدم الدليل ممكنا
على كل حال عمت البلوى ام لم تعم وكان الاخذ بالاقل ليس هو في الحقيقة
بدليل وان اشتهر هذا العنوان وحسب في عداد الادلة جعله في المعتبر
قسما من البراءة لان الدليل في الحقيقة انما هو البراءة والاخذ بالاقل
فانه مدلول وجعله في الذكرى راجعا اليها فان التمسك به تمسك في الحقيقة
لما عرفت من انه مدلول لا دليل وكيف كان فقد بان ان الرابع ليس
بدليل ولا قسم اخر زايد انما القسم الزايد المغاير لاصل البراءة هو الخامس
قوله واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح اه اذا كان
هذا القسم راجعا الى اصل البراءة كما حقق وحكي وحجية اصل البراءة
فيما تعم به البلوى مما لا كلام فيه بل ولا حجية عدم الدليل وفيما
لا تعم على التحقيق فكيف صح ان يقول ان التمسك لا يكاد يصح الا
مع الدليل اذا قام الدليل من اجماع وغيره فالحجة في الدليل كما في
الاصل فان قلت عساه يريد بقيام الدليل على ثبوت الاقل الدلالة

على الاقل

على الاقل لا بشرط حتى يصح التمسك في نفي الزايد باصل البراءة قلت ان
الاخذ بالاقل عند عدم الدليل انما يؤخذ به اذا كان مجمعا عليه سواء
عول على اصل البراءة او على عدم الدليل ولا كلام لاحد في ذلك انما
الكلام في نفي الزايد مع ان قوله والا فشغل الذمة اه يأباه والا
فشغل الذمة معلوم اه المعلوم انما هو شغل الذمة بالاقل واما شغلها
بالزايد فغير معلوم واصل البراءة ينفيه وكذلك الاستصحاب حال
العقل واصالة عدم الصرف وعدم الظفر بالدليل لكن هذا يخص
ما تعم به البلوى على انه المعروف بين الاصحاب هو الاخذ بالاقل
في غير التكليف كالديون ونحوها تمسكا باصل البراءة وانما يعرف
الاحتياط بالاكثر في التكاليف كان يشك في ان الفوايت عشر او
عشرون ونحو نظائرهم بالفرق وانما نوجب الاحتياط حيث
يعلم القدر المطلوب ويقع الشك في الاداء فذلك الشغل اليقيني
الذي يستدعي البراءة اليقينية وقد خرج بعض اصحابنا للفرق وجها وهو
ان ما يشك فيه من الفوايت يرجع الى الشك في الاداء وذلك ان مقدار
التكاليف كالصلوة والصيام معلوم الذي المكلف بالفعل وحيث
يمكن استعلامه فمن شك فيما فاته من الصلوة او صيام بعد بلوغه
سنة مثلا كان ما كلف به منهما معلوما لديه وشك فيما فاته منهما
شك في مقدار ما ادى والمثال المطابق الدين المضروب نجوما
فيفوته البعض ويشك في مقدار ما فات اوليس ذلك شكا فيما
ادى ويؤخذ بالاصل ولا يحتسب الا المعلوم وهذا بخلاف ما شك
في ثبوته عليه من الدين فان الاصل براءة الذمة منه الا ما علم اشتغالها

به وكذلك التكليف اذا كان به بهذه المثابة كان يشك في فوائت من
صلوة لم لزلزلة او الكسوف وهو لا يعلم كم بذمته مجموع ما وجب وكذلك
النذر من صلوة او صيام او قراءة او حج او عمرة او صدقة او نحو ذلك وغير
ذلك حيث لا يعلم ما نذر فان الاصل في ذلك كله البراءة ولا يكلف الا بما
تطمئن به النفس والذي يؤيد هذا ويدل عليه ان القوم مما يأخذون
بالاقل ويتعلقون في نفي الزائد باصل البراءة ولا يعرفون التعلق بحديث
الشغل اليقيني في اثبات الزيادة المشكوك فيها عند عدم الاخذ بالاقل
في الادلة كما سياتي تحقيقه فان قلت الشك بين متغايرين لم تطمئن
النفس باحدهما افتراك تمنع من التكليف باحدهما وتنفيه على علم
فان اوجبتهما معا لتحصيل يقين البراءة فلا اوجبت الكثير فيما اذا
وقع الشك بينه وبين القليل وبالجملة ان كان تحصيل اليقين
واجبا وجب في الكل والا لم يجب والفرق بامكان التمسك باصل
البراءة والاكتفاء باحد الامرين في احدهما دون الاخر غير مجد
قلت ان كان الشغل باحدهما معلوما فعدم الشغل بكليهما معلوم
ايضا ويتحقق عود وجوبهما من باب المقدمة ممنوع فان
ذلك انما هو حيث يكون المقدمة معلوما ويتوقف على تحصيله فيجب
لوجوبه كالحج على قطع المسافة او لحصول يقينه بغيره كما في مسئلة
الاناءين اما ايجاب كثيرة لدخول الواجب فلا والشان في اثباته
واقصى ما هناك التخيير كما اذا اجتمعت الامة على قولين او ثلاثة
وهي طريقة الشيخ وغيره سلمنا ولكن انما نحتاج الى التكليف بما
يزيد على الواجب لعدم المندوحة كما في المتغايرين اما ما امكن التعلق

فيه

باصل البراءة كما نحن فيه فلا وقد عرفت ما في حجة الاصل المثبت بذلك لما ذكره
في الشرط الثاني من شرائط التمسك بالاصل اعني عدم الافضاء الى الاضرار بعلم
من ان جواز التمسك باصل براءة الذمة والخلاص عنه غير معلوم وحاصله ان
المعلوم من جواز التمسك باصل البراءة انما هو حيث لا يكون هناك ما يدل
على الشغل وذلك لاختصاص حجة هذا الاصل بما اعني لزوم التكليف بما
لا يطاق والتكليف بغير المعلوم وقد قال صلعم رفع عن امتي ما لا يعلمون اما
اذا علم اشتغال الذمة ولو في الجملة كما نحن فيه فجواز التمسك به غير
معلوم لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق للتمكن من الاتيان بما كلف به قطعا
بالاتيان بكلها وقع به الاشتباه فيه من باب المقدمة ولعدم دخوله مثله
في الخبر ونحن نقول ان الكلام في الاقل الذي علم التكليف به فلا كلام لاحد
فيه وما كنا نتعلق باصل البراءة في نفي ما علم بالدليل واي اصل يبقى بعد قيام
الدليل وان كان في الزائد الذي لم يقم على التكليف به دليل وانما اقصاه
الاحتمال لفقد قائل او امارة لا تبلغ الى احد الدلالة فذلك محل التمسك
باصل البراءة واي فرق بين الزيادة وبين تمام شيء بعد انتفاء الدليل
كما هو المفروض وهو عين التكليف بغير المعلوم بما لم يعلم التكليف
به من قبل الشارع وهو التكليف بما لم يطاق وهو التمكن من الاتيان
بالمشكوك فيه لا ينقصه فان لزوم التكليف بما لا يطاق لم يجيء من
عدم التمكن من الاتيان بالفعل بل من ارادة الامتثال بما يريد من
دون ان يعلم ما يريد والا فنحن متمكنون من الاتيان بما لم يقع فيه
الشك ايضا اترانا توجب بجواز ان يريد كلما تمكنا منه ولم يكن فيه
علينا شغل نعم لو جائنا كلما شككنا فيه كنا نأتي بها وانتفى التكليف بما

لا يطاق لانه طريق علم بما يريد مع ما في ذلك من الظلم واهمال اللطف الواجب
ولئن حيل بيننا وبين التعلق باصل البراءة ففي استصحاب حال العقل واصل
العدم وعدم الدليل حيث يتوقف شرطه ما يغني عن التعلق بغيره على ان نجوز
ارادته والتكليف به لو كان مانعا من التمسك باصل البراءة لامتنع التمسك به من
راس انما نتمسك به حيث نجيز ارادته ولا نتمسك به حيث يدل الدليل على عدم
ارادته من اجماع او غيره ونقطع بعدم التكليف للاستغناء بالدليل والقطع
عن التمسك بالاصل اللهم الا ان يكون للتاييد   مرجع هذا
القسم الى الاستدلال بالعادة وهو مغاير للبراءة الاصلية كما عرفت ولا يمكن
ان يتمسك به في نفي اصل شيء اذا كان مما تعم به البلوى كذلك يمكن في نفي
الزيادة اذا كانت منه وعرفت ان الرابع اعني الاخذ بالاقل الذي
بان انه ليس بدليل ولا قسم من الاقسام كما يرجع الى اصل البراءة يرجع
هذه ايضا بمعنى انه كما يمكن ان يتمسك فيه بالبراءة الاصلية يمكن ان
يتمسك فيه بعدم الدليل ان كان مما تعم به البلوى   مع استحالته
اي مع استحالة بيان المتقدمين للشيء كما ظهور جميع الاحكام
من معادنها والاحاطة بطرف الادلة عندنا وذلك لان عدم العثور
على الدليل ليس في حد ذاته دليل بل انكشف عن الواقع واقضى بنا الى
ما في نفس الامر وانما يتصور الكشف عادة بعد احراز المتقدمين
ولا تصور للاحراز عندنا الا فيما تعم به البلوى وكذلك عند المخالفين
لما عرفت من اول القسم الثالث غير انهم لا يشترطون القطع واليقين
بل يكتفون بالظن ولا ريب في حصول الظن بعدم الحكم عند انتفاء
الدليل فيما لا تعم به البلوى من لا ياخذ بالظن حتى يرجع به الى
اليقين

اليقين لعدم الدليل دليلا على عدم الحكم الا فيما تعم به البلوى
قال في الذكرى اه نص ما فيها بعد ان قسم ما لا يتوقف على الخطاب
من دليل العقل الى خمسة وعد ما يستفاد من قضية العقل كقضاء
الدين ورد الامانة اولا والتمسك بالبراءة الاصلية ثانيا الثالث
لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب فهو تام عند التتبع
التام ومرجعه الى اصل البراءة وقد عرفت انهما غيران ثم قال الرابع الاخذ
بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كدية الذمي عندنا متيقن فينفى الزائد
في على الاصل وهو راجع اليه وقد عرفت انه ليس بالدليل وان معنى
رجوعه الى البراءة كونها هي الدليل عليه لانه قسم منها وان ذلك غير
مختص باصل البراءة بل كما ترجع اليه ايضا الى الصفر بالدليل بعد
التتبع والى استصحاب حال العقل وغير ذلك   والظاهر ان
الفقهاء اه انما يظهر ان ذلك ممن خص هذا القسم بما تعم به البلوى
بما وافق منا ه اما من اطلق فظاهره الاستدلال على عدم التكليف
ايضا كيف لا وهو ينادي برجوعه الى اصل البراءة ولا معنى لذلك فيما
يظهر الا ان الاستدلال بعدم الدليل يرجع الى الاستدلال با
صل البراءة وانما يتعلق بعدم الدليل لانه على توقف شرطه والحاصل
انهم تارة يتعلقون في النفي باصل البراءة ثم يشيرون الى توقف شرطه
فيقولون ولا دليل وتارة يتعلقون فيه بعدم الدليل ثم يشيرون
الى الاصل فيقولون والاصل براءة الذمة ولما اشتهر ذلك صار عامة
يتعلقون بعدم الدليل على الاطلاق من دون اشارة الى الاصل

لثبوته كما انهم كثيرا ما يتعلقون بالاصل من دون اشارة الى عدم الدليل
للعلم بالاشتراط ثم لما فشى بينا شاء ذلك عدوا عدم الدليل في الادلة فيما
يستدلون به وقال ثق الجميع ان مرجعه الى اصل البراة وهم يريدون ان
الاستدلال به في الحقيقة استدلال باصل البراة ومن هنا يظهر لك
وجه دعوى الاخذ بالاقل في الادلة فان شان فيه جريه هذه المتطاولة
شكوا في الزيادة اخذوا بالاقل متعلقين باصل البراة ثم لما اشتهرت
هذه الطريقة وظهرت حجة الاخذ بالاقل صاروا اذا وقع شك في الزيادة
قالوا يجب الاخذ بالاقل ولنا الاخذ بالاقل من دون اشارة الى دليل الى اعني
اصل البراة ثم عدوه في الادلة وقالوا انه يرجع الى اصل البراة اي ان الاستدلال
به استدلال باصل البراة وهذا اصدق شاهد على اشتهار ذلك فيهم
وان التعلق في امثال هذه المقامات بدعوى ان الشغل اليقيني لا بد
فيه من البراة اليقينية مما لا يعرفه القوم وانما نشاء من تشكيكات بعض
المتاخرين واحتياطاتهم وقد ذكر سيدنا هيهنا ان مرجع هذا القسم
والبراة الاصلية الى عدم وجدان الدليل غير ان منهم من يدعي الملازمة
بين عدم الوجدان وعدم الوجود فيقول لم اجد فلا دليل في الواقع
فلا تكليف ومنهم من ينفيها ويقول لم اجد الدليل فلا تكليف وقد
يقال ان ارادا انهما في الحقيقة عبارة عن عدم الدليل وانهما قسمان
منه فهذا القسم كما قال بل هو عينه وليس في الادلة عدم دليل جزم واما
البراة الاصلية فمعلوم انها نعم وانها عبارة عن فراغ الذمة من
الشغل واقصى ما هناك ان الاستدلال بها مشروط بعدم وجدان

الدليل

الدليل وان ارادوا توقف الاستدلال بهما على عدم الدليل وورانه
عليه فهذا من البراة الاصلية حق واما في هذا القسم فهو عينه والجواب
ان المراد هو الثاني اعني الدوران لكن هذا القسم ليس هو عدم وجدان
الدليل كي يلزم اتحاد الراجع والمرجع بل هو عدم الدليل وظاهر الغلات
نفس الامر فقال ان مداره على عدم الوجدان لكن يبقى ظاهر استثناء
اختلافهم في الملازمة ان منهم من يقول ان البراة الاصلية مع مراعات
شرطها اعني عدم قيام الدليل دليل مفض الى الواقع مع انه دليل ظني
عند الكل نعم كثيرا ما تجامع البراة هذا القسم وذلك في كل موضع تعم به
البلوى فينكشف الواقع لكثرة الكشف فما هو من هذا لا منها
والحق عندنا اه بريد ون انه لا يتصور للتعلق بهذا القسم عندنا
صورة اذ لا يكاد يوجد واقعة عمت بها البلوى ام لم تعم الا ولها
عندنا دليل عموم او خصوص وفرض الاستدلال بهذا القسم عدم
العثور على الدليل بعد التتبع التام اما مطلقا كما هو ظاهر اطلاق
جماعة او فيما تعم به البلوى كما هو التحقيق وعليه المحقق قلت انما
يريدون عدم الدليل على الحكم الذي يدعي الخصم ثبوته وهو كثير
واقصى ما في هذه العمومات كالخبرين الاولين ان تصلح مدركا للحكم
الواقعي لا للحكم الذي يدعيه الخصم ونحن ننفيه نعم تصلح مدركا
ومتعلقا للنافي فكان ذلك النافي تعلقنا في نفي الحكم المدعى بعدم
الدليل والحاصل ان ما دل على وضع ما حجب الله علمه وعلى اطلاق ما لم
يرد فيه نهي مما يدل على حجية هذا القسم كما يدل على اصل البراة واصل الاباحة

فكان ثبوت ذلك في الاخبار موكولا اليه او مقويا لا مسقطا عن الاعتبار
هل نريد بقولنا عدم الدليل الا عدم ورود ما ان كان النزاع في تكليف
او نفي ان كان في اباحة او خطاب وضع ان كان في سببية شي او شرطية
او معانية او مانعية وعدم نهوض اجماع على ذلك او قيام ضرورة فاكتفينا
عن ذلك كله بقولنا عدم الدليل الا انكرت ذلك في اصل البراءة واصل
الاباحة والاستصحاب وغيرها من الاصول والضوابط او لست تعلم انه
ما من اصل اصلوه ولا قاعدة ضبطوها الا ولهم على حجيتها دليل خطاب
شرعي وما يقوم مقامه من اجماع او غيره كيف ووصفتهم انهم يراعون
المدارك ويقتصون منها الاصول والضوابط ولما كان الاصل والضابط
عبارة عن حاصل الدليل وثمرته وربما قام عليه ادلة من عقل ونقل خصوه
بالذكر واين تقع اخبار الاحاد من الاصول الثابتة ومن ثم لا تراهم يستدلون
على اصولهم باخبار الاحاد بل ان ذكرها بعضهم فعلى وجه التاييد
نعم اذا كان خبر متواترا او اماما جاء في التوقف والاحتياط فلا يصلح
ان يكون سندا كالحكم ما نحن فيه لانه انما جاء فيما تشابه من لا فيما لم يرد
فيه دليل فيبقى على اصل البراءة او اصل الاباحة

استصحاب حال الشرع

وهو التمسك بثبوت ما ثبت اه لا ريب ان الاستصحاب يعني الحكم
ببقاء ما ثبت لشيء في الزمن السابق واستمراره الى الزمن اللاحق وهو الذي
اردنا بقولنا من قبل ان تثبت لشيء في الزمن الثاني ما ثبت في الزمن الاول
فان حكمك عليه بالبقاء واثباتك له في جميع الازمنة استصحاب له وانكباب
عليه فاما الاستدلال بثبوته في الزمن الاول على ثبوته في الزمن الثاني فليس
هو الاستصحاب بل مبني عليه والخطب سهل وكيف كان فليس ذلك من خواص

هذا

هذا القسم بل هو شامل للجميع لغاة الاستصحاب وقد عرفناك من
قبل ان الاستصحاب ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى اربعة اقسام
الاول ما يسمى باستصحاب حال العقل وهو استصحاب حالة وصفة
للمكلف تبتني على حكم العقل بالحسن والقبح وهو استصحاب البراءة الثابتة
قبل التكليف وقريب منه استصحاب عدم الحكم الا ان يظهر الدليل
وقد عده في المعتبر ثانيا والحق انه متناول للاول ولما يرجع من خلاف
ان الحكم ان كان تكليفيا استصحاب حال الشرع واستصحاب حالة
حالة وصفة وامر ثبت شرعا للمكلف بواسطة حكمه وجعله وتقريره
وبالحكمة حكمه الوضع ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض
سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع
بهذا ايضا وذلك كاستصحاب الطهارة عند خروج الحدث في غير
السبيلين وغيره كالمذي من احدهما واستصحاب بقاء الماء
في اثناء الطهارة وصحة الصلوة وملك الصيد عند عروض الاحرام
واباحة الوطي عند قول الزوج انت برية او خلية ونحو ذلك من
الالفاظ التي يشك في وقوع الطلاق بها وكذا استصحاب الحالة
الاولى عند كل صيغة يشك في وقوع العقد والايقاع بها وان كان
عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين العلماء فيطلق
الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على تسامح ولعل الكل اولى
عند استصحاب بحكم الاجماع واستصحاب حال الشرع بناء على
تسامح ولعلها عدا استصحاب حال العقل وذلك كاستصحاب حال
الطهارة عند الشك في عروض الحدث والنجاسة والملك والرقية

عند الشك من عروض ما يزيلهما وسماه الشهيد ره ان عن فسخه بانه استصحاب حكم ثبت شرعا لثبوت سببه ومثله بالملك الثابت بسبب من اسبابه فيستصحب عند الشك في زواله والشغل للذمة الثابت بالمؤلف مثلا فيستصحب عند الشك في الابراء او الاداء وانت تعلم ان استصحاب حكم الاجماع كذلك استصحاب حكم ثبت لثبوت سببه انما الفارق كون احدهما عند الشك في قدح العارض والاخر عند الشك في عروض القادح وعليه يدور الخلاف في الحجة وعدمها والشهيد ره ان جعل افراد هذا القسم صنفين حكم ثبت لثبوت سببه فيستصحب الى ان يثبت رافعه كالملك الثابت بثبوت احد الاسباب من ارث او ابتياع او حيازة او غيرها والمتنافي بالطهارة الثابتة قبل خروج الخارج من غير السبيلين بالاجماع وانت خبير بان الطهارة ايضا حكم ثبت لثبوت سببه من الوضوء او الغسل او التيمم والقضاء كما هناك انه وقع هيهنا عند خروج هذا الخارج نزاع هل هو رافع ام ليس برافع ولم يقع هناك وهذا القدر لا يصلح ان يكون منوعا اذ لا دخل له مع ان جعل قسم سبق من القسم ولو فيما لا يخفى ما فيه على انه ربما وقع في الملك ايضا نزاع كما اذا اصطاد ثم احرم والوجه ان يجعل قسما واحدا وهو استصحاب ما ثبت بثبوت سببه ووقع النزاع في رفعه ام لم يقع كما صنع المحقق وسماه باستصحاب الحال فان ما كنا نتعلق باستصحاب الغرض الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم برى الشارع من تكليف او منع عند الشك في نسخه الا ان يثبت الناسخ سوى ثبت بالاجماع او بالنص

ويسمى باستصحاب حكم النص الرابع استصحاب ما لا يدور ثبوته على حكم العقل ولا حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد وصحته وسقمه وفقره وغناه عند الشك في زوالها لتبتني عليه ما يلزمها من الاحكام الى ان يثبت المزيل ومنه استصحاب الحقيقة الى ان يثبت الاشتراك او النقل شرعا او عرفا والعموم الى ان يثبت المخصص والاطلاق الى ان يثبت التقييد والظاهر الى ان يثبت التاويل وهذا اعني استصحاب الواقع في الالفاظ هو المسمى بالاستصحاب في الموضوع لانه استصحاب في متعلقات الحكم وموضوعاته والشهيد ره ان جعل هذا القسم اعني الرابع واستصحاب حكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذا مع قسم استصحاب حكم الاجماع واحدا لاشتراكهما في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح ولانه لا يدور على كون الامر المستصحب نفس الحكم الشرعي او ما لا يثبت للمكلف بواسطة حكم الوضع او غيرهما وجملة الامر في الاقسام ان استصحاب الحال قد يطلق على الجميع وقد يخص بما عدا استصحاب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يخص باستصحاب البرائة ويعم وبالجملة باستصحاب العدم واستصحاب حال الشرع وقد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما وقع في الذكرى وقد يخص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت واستصحاب حكم النص بما شك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ وقد اختلف فيه اه اما ما يكون عند عروض الشك في عروض القادح باقسامه الثلثة اي الاستصحاب الذي يحفظ لدفع ذلك الشك فلا كلام فيه حتى الاخبارية الا ما يحكى عن بعضهم في بعض اقسامه وهو عجيب كيف وثبوته مما استمرت عليه طرايق الشرايع واستقامة به سيرة

سيما في الالفاظ فانه مما لهجت به السنة العلماء اجمع المنكر والمثبت
ما زالوا يتمسكون في انكار الاشتراك والنقل باصالة العدم وحكى
في الحدائق عليه الاجماع وبالجملة فلولا الاستصحاب في جميع هذه الاقسام
لاختل النظام او انسد باب التفاهم فان قلت ذلك اصل العدم قلت
هل الاستصحاب الا اخذ اصلا لعدم والحكم بعد تغيير ما ثبت وبالجملة
فهو حكم بعدم خاص فان قلت الذي استقامت عليه الطرائق ويدور عليه
امر النظام والافهام انما هو الاستصحاب حيث يكون البقاء مظنونا
وانتم تستصحبون وان صار مرجوحا قلت لا قائل بالفصل والذي يؤيد
ان الناس في مثله متسالمون حتى الاخباريين الا ان يشذ من لا يلتفت
اليه ان صاحب الحدائق وهو من اعظم الثقات ذكر ان محل النزاع استصحاب
حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة نعلم شمول لها وليس ذلك الا استصحاب
حكم الاجماع الذي يكون الشك فيه في قدح العارض واما استصحاب
حال العقل فيدور مدار اصل البراءة التي هي عدم خاص وقد عرفت
انه في التكاليف والوضع اعني الايجاب والجعل مما اجمع عليه الفريقان
فمن اعترف هناك وانكر هنا فقد كابر وتحكم فلم يبق الا استصحاب
حال الشرع المسمى باستصحاب حكم الاجماع فمن ثم جعل المصنف محل النزاع
بين الفريقين العامة والخاصة واطلاق المنكر انما هو لتخصيص هذا
القسم بالذكر فانما يضربون مثال واجد الماء في الاثناء ومن خرج
منه الحدث من غير السبيلين او غيره كالمذي من احدهما ونزاع الحنفية
في غيره على بعض الوجوه شاذ وذلك ان شارح الشرح حكى انهم ينفون

حجيته في اثبات الحكم الشرعي مطلقا وانما يثبتون بها في النفي الاصلي قال وهذا
ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حياة المفقود
بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه
وسبق في عن شارح الدروس منع استصحاب مثل الطهارة والنجاسة
الى ان يثبت ضدهما والرطوبة والحيوة الى ان يثبت ضدهما وابن الحاجب
جعل الاستصحاب بين استصحاب الحال ونسب القول بصحته الى
المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا
عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما في مسألة
الخارج من غير السبيلين ونسب القول بنفيه الى الغزالي وكيف كان
فالظاهر ان اكثر العامة فيه على القول بالحجية على الاطلاق وهو المحكي
عن المزني والصيرفي واكثر اصحاب الشافعي والقول بعدم الحجية بالذي
حكاه الشيخ عن كثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم واكثر
المتكلمين والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون في استصحاب
حكم الاجماع فانه ضرب مثال واجد الماء في الاثناء وعقبه بذكر الخلاف
وكيف كان فهو في مذاهبهم واعتمادهم على الظنون غريب حقيق ممن
يعمل بالرأي والاستحسان والثاني يختص بالمثال ونحوه والثالث التفصيل
بالحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن
الغزالي على ما ذكرنا من اختصاص النزاع باستصحاب حكم الاجماع يكون
الغزالي من النفاة وتصير القسمة ثنائية واما اصحابنا فالمشهور فيهم
هو القول بالحجية على الاطلاق حسبما ينبئ عنه تصفح كلامهم في الاستدلال
وهو الذي حكاه الشيخ وغيره عن شيخنا المفيد والعلامة والشهيدين

واتباعهم كا طعون بالحجية وكتبهم ملآنة من الاخذ به والتعويل عليه
واما الشيخ ره فانه لما ذكر خلاف العلامة فيه وحكى نص احدهما عن
شيخنا ابا عبد الله ونص الاخر عن السيد المرتضى قال ولي فيه نظر لكن مذهبه
لا يكاد يخفى على متتبع كتبه الاستدلالية كالمبسوط وغيره واما المحقق ره
فقد ظن صاحب المعالم انه يختار مقالة المرتضى وانه اختار مذهب
المفيد اولا ثم رجع الى مقالة المرتضى ثانيا وذلك انه حكى اولا قول المفيد
ثم قال وهو المختار ثم حكى مقالة المرتضى ثم احتج لما اختاره باربع حجج ثم
نقل ما يحتج به على المنع واجاب عنه ثم ذكر ما يوهم العدول الى مقالة المرتضى
وكيف يصح على مثل المحقق ان ينص على اختيار امر ويحتج له ويذب عنه ثم
يعدل الى نقيضه في مقام واحد من غير ان ينقاد من العهد كلا والمفهوم
من كلامه بعد التروي انه يقول بالحجة في جميع اقسامه حتى في استصحاب
حكم الاجماع لكنه يستثنى من هذا القسم ما كان محل الاجماع فيه مقيدا بما
خلا عن العارض كمثال واجد الماء في الاثناء بناء على ان الحكم المجمع عليه فيه
غير مطلق وانا احكي لك كلامه لتعرف حقيقة ذلك قال ره في اصوله اذا
ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم
هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر
نفيه الى دلالة حكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه
وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال
ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء
في اثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول او يستانف
الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني

لنا وجوه

لنا وجوه وذكر ما سنحكيه في الاحتجاج للقول بالحجية ثم حكى عن المانعين
التعلق بما سنحكي ورده ثم قال والذي نصروا الذي نختاره نحن ان ننظر الدليل المقتضي
لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد
النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي
يقع فيها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده
لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزوم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
قال ثم ان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير
دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه فهذا كلامه
وهو كما ترى صريح في الاعتراف بصحة الاستدلال باستصحاب حكم
الاجماع فان مثال النكاح منه اقصى ما هناك انه شرط ان لا يكون
الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا بالحالة
السابقة كما يتراءى في مثال واجد الماء بل مطلقا فكان تفصيلا في
استصحاب حكم الاجماع واين هذا من مقالة المرتضى فانه ره يمنع على
الاطلاق ولم يخص الاطلاق او لا ليكون ذلك منه اضطرابا بل ذكر
الاخذ بالاستصحاب واختاره في الجملة خلافا على من منع مطلقا ثم فصل

مما يجمل بل قد نقول ان هذا قوله بدعا الاطلاق فان كل من يأخذ الاستصحاب
يشترط ما شرطه والا فكيف يعقل مع اختصاص الدليل بما قبل ذلك
الحال ليبقى الكلام في ان مثال واجد الماء هل هو من المطلق ام من المختص
وهذا لا دخل له في اصل المسئلة وانما هو كلام في خصوص مثال وقوله لولا
من قال بالاستصحاب قال بالاولى يعني بالمضي في الصلوة انما كان
من جهة انهم كثيرا ما يمثلون بذلك متعلقين بالاستصحاب لكون
حكمهم به مبني على دعوى اطلاق الدليل فيه صحة هذه الدعوى او بطلت
وليس من بد باطلاق الدليل فيه صحة هذه الدعوى عمومه وتناوله
للحالة اللاحقة كما قد يتوهم والا فلا استصحاب يكون ثبوت الحكم
في اللاحقة بالاصالة وانما يريد عدم الاختصاص بالسابقة كما في
المثال فان اباحة الدخول في الصلوة بالتيمم وصحة الصلوة به مشروطة
بعدم وجدان الماء فكان مقيدا فكيف يصح سحبه الى غير محل الشرط مع
اتفاقهم على ان الاستصحاب انما يصح حيث لا يكون الحكم مختصا بالحالة
السابقة ولا عاما للاحقة بل مطلقا لكن من يستصحب في المثال يزعم
ان الحكم فيه كذلك وان اشتراط عدم وجدان الماء انما هو في الابتداء
قبل الدخول في الصلوة واما بعده فما دل على الصحة من اجماع وغيره دل
على الاطلاق غير مقيد بان لا يجد الماء في الاثناء وبهذا يندفع ما يتخيل
من معارضة استصحاب الصحة فيه باستصحاب آخر وهو انه كان بحيث
لو وجد الماء لما انتقضت طهارته فليكن الآن كذلك فان قلت ان تحقق
الاجماع على الصحة على وجه الاطلاق والمخالف انما يذهب الى الصحة

بشرط

بشرط عدم وجدان الماء قلت صحة مضي المتيمم في الصلوة على الاطلاق
مما نطق به الكتاب وتواترت به السنة واجمع عليه المسلمون على قديم الدهر
اجماعا مستمرا الى ان وقع الكلام في هذا الفرع اعني وجدان الماء في الاثناء بل
هو ضروري الدين فالقائل بالمضي بعده يقول ان هذا المصلي كان له المضي في
صلوته على الاطلاق نصا واجماعا وضرورة فيستصحب والمخالف يزعم ان المضي مشروط
بعدم الوجدان وهو محجوج بان هذا الشرط انما يعرف بين المسلمين في الدخول واما
المضي بعد الدخول فالمعروف فيه بين المسلمين انما هو الاطلاق كما هو واضح على انا
.فمعناه عن التكليف هذا فانا لا نريد اثباتا نحكم باصل الدليل باستصحاب ما ثبت به
ويكفينا في ذلك ان نقول كان هذا المصلي قبل وجدان الماء يجب عليه المضي
في صلوته فليكن الآن كذلك وكانت صلوته صحيحة فليكن الآن كذلك وهكذا
وكيف كان فهذا كلام في خصوص المثال ثم حكى عنه انه اختار في المعتبر مقالة
المرتضى وهو في المعتبر لم يزد ان قسم الاستصحاب الى ثلاثة اقسام التمسك
بالبراءة الاصلية والاستدلال بعدم الدليل ثم قال الثالث استصحاب حال
الشرع كالمتيمم يجد الماء وذكر المثال والاحتمالين ثم قال وليس هذا بحجة لان
شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم
من المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الاتمام فتكون مشغولة
بعد وجدانه وان اقتضى نفي حجية استصحاب حكم الاجماع الذي سماه با
ستصحاب حال الشرع مطلقا لكن ما تعلق به من الوجهين انما ينهض للمنع
من التعلق به في المثال ونحوه مما هو بشرط لم يتحقق في الحالة الثانية
وبذلك يخف بكلامه في الاصول وبالجملة فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب
انما يعرف فينا وينسب الى السيد المرتضى وصاحب المعالم وان استقربه مقالة

المرتضى وصاحب المدارك على ما يظهر من كلامهم في الماء التكثير المتغير بالنجاسة
وصاحب الذخيرة انما يمنعون من الاخذ باستصحاب حكم الاجماع دون
غيره كما هو طريقة الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايضا كذلك ومن نفى ما يظهر
ما في نسبة الانكار الى الاكثر على انه سيرجع عنه في ذلك والتحقيق الفرق بين ما يحتاج
عند الشك فيه من المراجعة الى الشارع والاستعلام كما في مثال واجد
الماء وما لا يحتاج كما في الطهارة عند الشك في الحدث او النجاسة
فيستصحب في الثاني دون الاول وهو طريقة صاحب الذخيرة والغزالي
الا اللهم ان يخالفهم في استصحاب حال العقل المسمى بالتمسك باصل
البراءة فانه وان كان يقول بحجية اصل البراءة في الايجاب والوضع بل حكى
الاجماع في شمولها لكن لا ملازمة بينهما فلا يستلزم الاستصحاب كما سيأتي
عن صاحب الحدائق واما استصحاب الاباحة الاصلية الذي يطلقون
عليه اسم التمسك باصل البراءة ايضا فلا ريب في انكارهم له كيف لا وهم
ينفون اصل الاباحة الذي يبتني عليها استصحابه وهذا على طريقة شيخنا
صاحب الحدائق فانه قسم الاستصحاب في الدرر الى اربعة اقسام استصحاب
نفي الحكم الشرعي واراد به ما يتناول التمسك باصل الاباحة في نفي التحريم
وذكر ان التمسك به في نفي الوجوب لا باس به ثم قال الا ان حجية هذا
في التحقيق ليس من حيث كونه استصحاب الحالة السابقة بل من
حيث ان الانسان اذا خلي ونفسه كانت ذمته بريئة من تعلق التكليف
سواء كانت التخلية في الزمان السابق ام اللاحق ثم ذكر استصحاب
حكم العموم الى ان يرد تخصيص واستصحاب حكم النص الى ان يرد ناسخ
وقال ان مما لا خلاف في حجيته والعمل به ثم قال وثالثها استصحاب حكم
ما ثبت

ما ثبت شرعا كالملك بعد وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام
الى ان يثبت رافعه وقال هكذا عبر الاصحاب ثم قال وهذا القسم ايضا مما لا
اشكال فيه بل ولا خلاف في الاستناد اليه والعمل في الاحكام عليه وفروعه
في الاحكام الشرعية اكثر من ان يأتي عليها قلم الاحصاء قال ومنها استصحاب
الحكم بطهارة شيء او نجاسته واستصحاب الحكم بالحلية في المشتبه الغير
محصور واستصحاب الملك بعد وقوع سببه والنكاح وما يترتب عليه
بعد وقوع عقده ورقية العبد ولو بعد فقده وكون النهار باقيا والليل
باقيا والذمة مشغولة بعبادة ونحو ذلك الى ان يظهر شيء مما يجعله الشارع
رافعا لهذه الاحكام ثم عد استصحاب الحكم الشرعي بعد طرو حالة يشك
في بقائه معها رابعا ومثله بمثال واجد الماء في الاثناء وقال ان هذا
هو محل النزاع ونقل خلاف المفيد والمرتضى وغيرهما من طريف هذا الباب
ما وقع لشيخ الدروس على مكانته وعلو طبقته وذلك انه قال بعد ان
منع حجية الاستصحاب حيث احتج الشهيد ره باستصحاب النجاسة على
عدم الاكتفاء في الاستنجاء بحجر واحد ذي شعب ثلاث ما نصه ولعل
القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق
وهو عليه ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي
وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت الحكم الشرعي بنجاسة ثوب او بدن مثلا
في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل
اليقين بما رفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك
الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته

بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين
بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة ثم قال الظاهر ان الاستصحاب
بهذا المعنى لا حجة فيه اصلا اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر
حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الحدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع
بلا اشتراط شيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في
وجوده وذلك كوجوب الصوم المغيا بالغروب وعدم التكليف
المغيا بالبلوغ والتكليف المغيا بالجنون وترك العبادة المغيا
بالنقاء من الحيض وبالعكس الى غير ذلك قلت مما يظهر من كلامه
من انحصار القسمة في الاقسام الثلاثة مع اندراجها في الاستصحاب
الحال غريب اين اذن استصحاب حكم الاجماع واستصحاب حال العقل
واستصحاب حكم النص والاستصحاب في الموضوع الا ان يكون فرض
كلامه في الاثبات وفيما عدى الالفاظ ويدرج استصحاب حكم الاجماع
وحكم النص في الاول من القسمين الذين نفاهما فان المستصحب حكم
شرعي لكن يبقى عليه ان التقسيم للمفصلين والمعروف من التفصيل
في الفريقين من الاخبارية كما سمعت عن المحدث هو الفرق بين
استصحاب حكم الاجماع في محل النزاع وما عداه وانه لا دخل لكون
المستصحب حكما شرعيا كالطهارة او غيره كالرطوبة واليقظة فيستصحب
فيهما عند شكك في عروض القادح كالنجاسة واليبوسة [illegible]

عند شكك في قدح العارض والنزاع فيه كالخارج من غير السبيلين
والحقنة والهوي الى الارض ثم ما حكاه عن بعضهم من القول
بالحجية في الحكم وعدمها في غيره غريب ولعل الامر بالعكس الا ان
يكون المنع في خصوص المثال للمعارضة باستصحاب البقاء في
محله الاول ثم ما اختاره من القول بعدم الحجية في القسمين
الاولين والحجية في الثالث الذي لا يخرج عنهما اشد غرابة و
ظاهره انه استصحاب في الحكم الشرعي وليس حجة وانما
المستصحب في المثال الاول طلوع الشمس وبقاء النهار وفي
الثاني الصغر وفي الثالث العقل وفي الرابع الحيض والاحكام
الشرعية تتبع الامر المستصحب فيجب عليه الصوم ما دام مستصحبا
للنهار ويباح له فعل المحرمات وترك الواجبات ما دام مستصحبا
للصغر وبالعكس في العقل ويحرم عليها العبادة وكل مشروط
بالطهارة ما دامت مستصحبة للحيض وليس الاستصحاب
في هذه التوابع كيف وهي محدودة بحد فكان ثبوتها في
الاخر كثبوتها في الاول بالاصالة لا يحتاج الى استصحاب لمكان
التحديد ليت شعري ما الذي صحح استصحاب الحيض الى ان
يثبت النقاء والطهر الى ان يثبت الحيض ومنع من استصحاب
الطهارة الى ان تثبت النجاسة وبالعكس وهل هناك الا التحديد
واي دخل له والاستصحاب انما يكون اليه وله في مقام اخر في
هذا الشرح ما يتجاوز ذلك هذا ومن الناس من منع من الاستصحاب

في الزمان كوجوب الصوم المغيا بالغروب او بهلال شوال وجواز
الأكل المغيا بطلوع الفجر وعدم التكليف المغيا بكمال التسع او خمسة
عشر لعدم قرار الزمان فكيف يعقل استصحاب ما لا يقر فيه ومن
شرط صحته ان الاستصحاب بقاء الموضوع وفيه ان المستصحب انما هو
الكون بين المبدا والغاية او عدم البلوغ الى الغاية وذلك قار
لا نفس الزمان حتى يمتنع استصحابه للقطع بتقضيه وزواله وعدم قراره
سلمنا ولكن المستصحب هو المفهوم من حيث هو وهو باق وما
صدق الاسم فان الشمس ما لم تغرب فاليوم باق وان تقضت اجزاؤه
شيئا فشيئا وكذلك الليل والشهر والسنة والسنون انما يتجه ذلك
لو كان المستصحب جزء من الزمان بعينه وليس كذلك وربما قسم
الاستصحاب الى صريح كما مر والى لازم ومثل له بالحكم بطهارة المباشرة
لما شك في نجاسته استصحابا ثم الحكم بطهارة المشكوك فيه تعويلا
على الحكم بطهارة مباشرة وزعم ان الحكم الثاني هو اللازم وان الاستصحاب
في اللازم ليس بحجة وانت خبير بان هذا ليس باستصحاب وانما
هو شيء يتفرع عليه ويلزم منه انه غير لازم اذ لا ملازمة بين عدم
التنجس بالمباشرة وبين كونه معلوم الطهارة كما لا يخفى
حجة المثبتين ان للمثبتين حجج الاول ان بقاء ما ثبت راجح فيجب الاخذ
به والا لزم العمل بالمرجوح وقرر الرجحان بوجوه احدها ما ذكره
المص والعضدي وغيرهما من ان ما تحقق وجوده في حال ولم
يظن طرو ما يزيله كان الظن في بقائه بالضرورة والا لما ساغ لعاقل

مواسلة

بلغ

مراسلة من فارقه ولا السفر الى ما يبعد من البلاد وان بعدت
ولا الرجوع الى دار او مال ولا ارسال هدية او امانة ولا القرض
ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة او نحو ذلك
بل كان ذلك كله سفها والعمل بالظن واجب والا لزم العدول
عن الراجح الى المرجوح الثاني ما ذكره المحقق وصاحب المعالم
وغيرهما من ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من
الامكان الذاتي الى الاستحالة فوجب ان يكون في الزمن الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن
من احد طرفيه الى الآخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم
بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل
بالراجح واجب الثالث ما ذكره بعضهم من ان البقاء لا يتوقف
الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له وهذا
بخلاف التغيير فانه يتوقف عليهما وعلى تبدل الوجود بالعدم
وما يتوقف على شيئين اغلب على الظن مما يتوقف على ثلاثة من
الحجج الثانية ما ذكره المص ثانيا من اجماع الفقهاء على اعتباره
والعمل به في كثير من المسائل كمن يتيقن بالطهارة وشك في
الحدث وبالعكس او من تحمل شهادة فانه يبني على بقاء ما
شهد به ومن غاب وان انقطع خبره فانه يحكم ببقائه ويعزل
نصيبه ولا تقسم امواله ولا تباح نساؤه الى غير ذلك وما ذاك
الا للاستصحاب والعمل به في بعض المواضع دون بعض مع
تحقق العلة في الكل ترجيح بلا مرجح الثالث ما ذكره المحقق وغيره

ان المقتضي للحكم في الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا لنفي الحكم
بثبوته في الثاني اما الاول فلانا نتكلم على هذا الفرض واما الثاني
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله ويبقى الحكم سليما عن الرافع الرابعة ما ذكره هو ايضا وغيره
من ان العقلاء مطبقون على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة
الاصلية حيث لا دلالة شرعية على خلاف ذلك ولا معنى للاستصحاب
الا هذا الخامسة ما ذكره العلامة وغيره من ان الباقي مستغن
في بقائه عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ما عليه المتكلمون
من ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث بحسب الامكان بشرط
الحدوث لا الامكان بحسب كما عليه الحكماء مع انا نجد عيانا
كما في البناء او النجاسة للنساجة والكتابة والحادث مفتقر الى
المؤثر فكان ارتفاع الواقع وجودا وعدما مرجوحا وبقاؤه
هو الراجح وهذه في الحقيقة وجه رابع للاولى واحتج العضدي
بانه لو شك في حصول الزوجية فلم يعلم هل هذه زوجته ام لا ام هل صح
العقد ام لا حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو ثبتت الزوجية ثم شك
في زوالها بالطلاق مثلا جاز اجماعا ولا فارق الا الاستصحاب ما ثبت
اولا في كل منهما وهذا حجة من الثانية ويتوجه على الاولى انها انما
تتم على ما ذهب اليه مخالفونا من وجوب العمل بالظن وكون ذلك
اصلا دون ما نذهب اليه من المنع الا ما قام عليه القاطع كما في خبر
الواحد كقولكم والا لزم انه مغالطة فان المحال عادة انما هو الاقدام على

ما هو مرجوح عند النفس بل على المساوي من دون ان يترجح عندها
ولا يلزم من عدم الاستصحاب الاقدام على العمل المرجوح ولا حكم به
بل اقصاه ان يجري على الشارع عدم الحكم بثبوت ما ترجح ثبوته لديه
فلا ندين بثبوته لانه يسوغ لك التدين بما لا تعلم حكم الشارع به
لا بما تظن الا ان يكون ظنا قام الدليل على جواز التدين به لا الظن
الحاصل بخبر الواحد او من ظاهر الخطاب وعلى الثانية انا لا نسلم
ان مدركهم في حكمهم باستمرار الحكم في تلك المسائل كان هو الاستصحاب
لم لا يكون هو النص الوارد في خصوص تلك المسائل او الاجماع المنعقد
عليها وفرق بين استصحاب الحكم السابق للدليل وبين اثبات الحكم
للاستصحاب سلمنا ولكن النزاع في استصحاب حكم الاجماع لا فيما
عداه فانه محل اجماع وحمل احدهما على الاخر قياس لا نقول به ودعوى
التنقيح مع ظهور الفرق في حيز المنع وكذا الجواب لو كان التعلق
بحكم الشارع في تلك المواضع ولا علة للحكم فيها سوى كون الظن
الثابت فيها مما يغلب الظن ببقائه وذلك متحقق في غيرها وعلى
الثالثة ان احتمال عدم تجدد المزيل لا يمنع من احتمال تجدده
انما يمنع منه القطع بعدمه نعم احتمال العدم هو الراجح لانه الاصل
واقصاه ترجيح بقاء الحكم السابق فترجع الى الاولى لا يقال الاخذ
بالظن الحاصل من الاطلاق مما لا كلام فيه كالعموم والاجماع منعقد
عليه لاستواء الجزئيات بالنسبة اليه ومعلوم ان الخطاب الوضعي
الدال على السببية كسببية الوضوء للطهارة مثلا مطلق وكذلك

سببية لها انما كانت على الأطلاق لا تختص بوقت دون وقت وحال
دون حال لأنا نقول ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذاك
ليقال ان الأطلاق متناول لها بل في نفس المطلق اعني القدر
القدر المشترك هل هو مما يزول بهذا العارض كالمذي ام لا
فقد كان بقاء المطلق بعد عروض العارض مشكوك فيه والعامل
عليه اخذ بالظن من غير حجة وعلى الرابعة المنع من كون هذا الحكم
مما يقتضيه اصل البراءة من عدم التكليف بعين الأستصحاب الذي هو
الحكم ببقاء البراءة السابقة على التكليف ولا ملازمة بينهما سلمنا
ولكن حكمهم بالبراءة الثابتة للاجماع لا لأن الاستصحاب في حد
ذاته واجب كما هو المدعى وكيف كان فالنزاع في استصحاب حكم
الأجماع لا في استصحاب حال العقل وعلى الخامسة المنع من
الأستغناء فان الاعتقاد على ان الله جل شانه هو المفيد لوجود
الأشياء وبقائها كما قال عز من قائل ان الله يمسك السموات
والأرض ان تزولا واما المثال فالعلة في حدوث البناء من
بنائه وفي بقاء تماسك العنصر ويبسه ووضعه على وجه لا يختل
نضامه سواء كان الواضع هو الله جل شانه كما في الجبال او غيره
كالجدران ومن وراء ذلك رعاية الله جل شانه وامساكه
الذي لولاه نبث وانهار ولم يكن شيئا وهو الذي نريد بالتأثير
في البقاء لا غنى في الأيجاد ليلزم تحصيل الحاصل فكان
للوجود علة وللبقاء علة وربما قام بهما علة واحدة كالقالب
المشكل

المشكل للماء ومثل البناء في تعدد العلة اشكال الاحجار وهذا بخلاف
الأجسام نفسها فان العلة في وجودها وبقائها كما عرفت هو الله جل
شانه قد قال المحقق الفيلسوف صدر الدين في شرح الالهيات الشفاء
في بقاء البناء بعد البناء والابن بعد الاب والسخونة بعد النار اما
تحركات يلزم لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاتها
علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع الحركات
من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة و
مساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله الذي يمسك السماء والأرض
ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا سلمنا بناء على ان البقاء من الأمور الاعتبارية
المنتزعة من الوجود وليس هناك الا الباقي او تخصيص باستمرار
الوجود انما يراد به عدم الزوال والا لزم تحصيل الحاصل ولكنا
نقول ان يحتج في بقائه الى المؤثر فما كان ليمتنع عروض مزيل من
جانب عوجه وقد عرض ما يمكن ان يكون مزيلا من قبله فكان
قصارى امر رجحان البقاء فنرجع الى الاولى ثم التحقيق من وراء
ذلك هذا كله ان حديث استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر انما يعقل
في الأمور الخارجية دون الأحكام الذهنية تكليفية كانت او وضعية
وكيف يستمر الحكم من دون الحاكم الا ان الحكم الذي يدعى استمراره في
محل النزاع امر ثبت بثبوت سببه كالطهارة الثابتة لثبوت سببها نعم
يتوجه هنا في استصحاب حكم النص لكون الكلام في غيره لانا نقول
ليس الكلام في الجزئيات كهذا الوضوء وذلك بل في ان الشارع هل جعل
المذي مزيلا للطهارة التي جعل الوضوء سببا لها ام لا فكان حكمنا

بيقائها بعد عروض هذا العارض موقوفا على حكم الشارع بذلك
وكيف كان فقد رجع حاصل هذا الاحتجاج كله الى امرين رجحان بقاء
الحكم السابق فيجب الحكم بالبقاء لوجوب العمل بالراجح واجماعهم على الاستصحاب
في غير محل النزاع ومن ثم اقتصر عليهما المصنف ره والاول اعني وجوب العمل
بالظن والرجحان ممنوع والثاني غير مجد وهذا الذي اراد بقوله وفيه آه
ومن يدعى انسداد باب العلم وانه قاض بفتح باب الظن حتى يكون العمل
به اصلا جديدا الا ما قام الدليل على منعه كالحاصل بالقياس فهو
بمغناة عن الاحتجاج بجريانه على الاصل وهو الذي يعتمد الاستاد
في هذا الباب وغيره كان القوم لما قالوا بحجية الظن واوجبوا العمل به
وخصوصا ما جاء فيه من الايات بموارده لم يحتاجوا في حجية الاستصحاب
الى التعلق بل اقتصى امرهم ان يثبتوا عليه ظنا وقد احتج صاحب المنهاج
على ان ما ثبت في الزمن الاول ولم يظهر زواله قطعا او ظنا كان
الظن ببقائه في الثاني بانه لو لم يكن مظنون البقاء للزم ثلاثة
امور احدها ان لا تتقرر معجزة فان تقررها مبني على استمرار العادة
الثاني ٤ ان لا يثبت الحكم احكام الشريعة لجواز النسخ الثالث ان يكون الشك
في الطلاق كالشك في النكاح فاما ان يباح الوطي في كليهما او يحرم
فيكون الاجماع على الاباحة من الاول والتحريم في الثاني مستلزما الباطل
باطل ومتى ثبت الظن بالبقاء وجب العمل به ونحن نقول لحصول الظن
بالبقاء مع عدم ظهور المزيل وجدانا في لا يحتاج الى دليل لكن المنع الكبرى
اعني وجوب العمل بالظن فان اخذت هذه الوجوه في اثبات الكبرى
قلنا في الاول لا نسلم ان المراد في تقرير المعجز على الظن بالبقاء بل على
القطع

القطع فان الاعجاز انما يتحقق فيما يستحيل وقوعه بحسب العادة لله تعالى
وعادة البشر وعادة ما يظهر فيه واما الاخيران فالاخذ بالظن فيهما
انما كانت بالاجماع مع انهما خارجان عن محل النزاع انما النزاع في
استصحاب حكم الاجماع وهو ما وقع الشك فيه في قدح العارض
وان الثم للحكم السابق والاستصحاب في الثاني هو استصحاب حكم
النص وفي الثالث من استصحاب الحال حيث يكون الشك في عروض
المزيل ولا كلام فيهما واما دعوى انسداد باب العلم واقتضائه فتح
باب الظن فقد ابطناها فيه والوجه المتعلق بالاخبار المستفيضة
المتلقاة بالقبول المعمول بها بين الطائفة ثم حكم الشارع به فيما
يحصى من المواطن في العبادات او المعاملات وسائر الابواب ينبئ عن
طريقة مستقيمة وقاعدة كلية ان لم تستقل بالحجية فلا اقل من
التأييد لما جاء في ذلك من الاخبار حتى تطابق القول والعمل
حجج النافين وحجة النافين الخ للنافين حجج احدها ما اشار
اليه المصنف من ان اثبات الحكم بالاستصحاب في غير محل الدليل اثبات
للحكم بغير دليل اذ المفروض ان المعلوم من الدليل انما هو ثبوت
الحكم قبل هذا الوقت وفي غير هذا الحال وان الدليل غير متناول لهما
والا لم يحتج الى التعلق في اثباته بالاستصحاب الثانية لو ثبت هذا
الاصل لوجب تقديم بينة النفي على بينة الاثبات لاعتضادها
بهذا الاصل مع انعقاد الاجماع على العكس الثالثة لو صح هذا لصح عتق
العبد الذي انقطع خبره عن الكفارة والشافعي لكنه يمنعه مع قوله
بالاستصحاب الرابعة انه يلزم من التعلق التناقض كما في مثال

حجج النافين

واجد الماء فانك اذا استصحبت الطهارة وصحة الصلوة كان للخصم
ان يستصحب ايضا وجدان الماء في الطهارة فنقول كان بحيث لو
وجد الماء لبطل تيممه فيكون الآن كذلك الخامس لمن ياخذ بالقياس
وهو ان القياس جائز فينتفي بقاء الأصل لأن القياس يرفع حكم
الأصل ولما كانت الاصول التي يمكن القياس عليها غير متناهية
كان ظن البقاء على الاصل موقوفا على انتفاء ما يرفعه من الاقيسة والتي لنا
بذلك ويرد على الأول ان الاستصحاب بعد قيام الادلة على حجيته
يكون اثبات الحكم في الحالة الثانية اثباتا بالدليل وبالجملة فما دل
على حجية الاستصحاب كقوله لا تخرج عن اليقين الا الى يقين مثله
هو الدليل على اثبات ذلك الحكم وعلى الثاني ان في تقديم الشهادة
المثبتة على النافي جمعا بين الشهادتين وتصديقا للمخبرين
وذلك لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة
وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبته لتعذر صحبته
له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات على انه لو فرض تعارضهما
فلا ريب ان خطاء النافي اهون من خطاء المثبت فكان الظن به
اقوى وعلى الثالث ان ذهاب البعض الى خلاف ما تقتضيه مقالته لا يكون
حجة على غيره على ان من منع من العتق انما منع من الاخذ بالاستصحاب
في هذا المقام لمعارضته اصلا آخر له وهو ضابطة ان الشغل اليقيني
يحتاج الى البراءة اليقينية مع رجحان المعارض بالاحتياط وعلى الرابعة
ان لزوم التناقض بين الادلة الظنية في بعض المقامات
لا يقتضي بطلانها واي دليل ظني لا يتاح له مناقض ام اي اصل

لا يتفق

لا يتفق له معارض او لست تعلم ان تعارض الاصلين قد ملاء الفجاج
اتراك تخرج الجميع عن الحجية على انا قد نقول ان ما تعلق به الخصم في
المثال ليس بمعارض لكونه مشروطا بما قبل الدخول في الصلوة وما
نتعلق به مطلق وعلى الخامسة ما انا نشترط في العمل بالاستصحاب
انتفاء ظن المعارض نعم من قال بالقياس يمتنع عليه ان ياخذ بالاستصحاب
حتى يفحص من الاصول التي يمكن القياس عليها فاذا لم يجد صح
الاخذ واحتمال الوجود مع عدم الوجدان غير قادح كما في العام
والمطلق بل وسائر الادلة والا لامتنع الاخذ بشيء منها لجريان
احتمال المعارض وربما تعلقوا بما هو اشد من هذه وهنا كما تعلق
بعض بانه لو كان حجة لوجب فيمن علم زيد في الدار ولم يعلم
بخروجه ان يقطع ببقائه فيها واخر بانه لو كان الاصل في كل شيء
دوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل وهذا
كما ترى فانا لا ندعي افادة الاستصحاب للقطع بل اقصاه الظن
واما حدوث الحادث فلا ريب في كونه على خلاف الاصل ومن ثم
لا نحكم بحدوث شيء الا بدليل وتمسك المرتضى رحه بعد ان
ضرب مثال واجد الماء في الاثناء وتعلق بالحجة الاولى وقال
فاذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان
ننظر فان كان الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه
وليس هنا استصحاب فان كان تناول الدليل انما هو للحالة
الاولى فقط والثانية عارية من الدليل فلا يجوز اثبات مثل
الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل

مجرى الاولى لو خلت من الدلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى
الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سوالا حاصله ان ثبوت الحكم
في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم
استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك كما
لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب
استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب انه لا بد من ملاحظة
الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت
ذلك الحكم في حالة واحدة على سبيل ثبوت الاستمرار وهل تعلق
بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة
الاولى انما ثبت في شرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود
واتفقت الامة على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية
والحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا
في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار بعد ذلك بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بحركة الفلك وما جرى مجراها
لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من
ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب
من قال فيجب ان لا نقطع من خبر من اخبارنا عن مكة وما جرى مجراها
من البلدان على استمرار وجودها وذلك انا لا بد للقطع على الاستمرار
اما من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا
عنه على ساحل البحر لجواز زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر

متواتر

متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه ويتوجه عليه ما اورد على الاولى
وما اورده من السؤال المتوجه فانا نحكم باستمرار الاحكام مع
جواز تغيرها بتغير احوال المكلفين كان يدعي مدع سقوط التكليف
او جواز التاخير عند غلبة النوم او مرضهم او حاجة لا يضر فواتها
او نحو ذلك فلم يبق للعلم الا استصحاب بقاء التكليف فان قلت
انما علمنا ذلك بما قام عليه من الادلة من اجماع وغيره قلت الغرض انه
لو ادعى مدع علينا ذلك لرددناه بما علمنا من البقاء على ان المجمعين
انما علموا ذلك الغرض لا استصحاب على انا نجد انا نعلم ذلك ونحكم مع الغفلة
عن ملاحظة الادلة وبالجملة اذا امر رئيس لنا تقريرا ووضع لنا وضعا
كان يجعل السلطان ضرب الدينار والدرهم موجبا للقتل والنهب
ونحو ذلك وبالجملة كلما ينادي عليه منادي به من فعل كذا كان عليه كذا
ومن جاء بكذا كان له كذا حكمنا باستمراره واستصحبناه على اختلاف
الاحوال وتوارد العوارض خصوصا اذا علمنا انه حكيم لا يصنع
الا لمصلحة واستبن ذلك في العبد اذا قرر له مولاه فانك تراه على
هذه الوتيرة والحاصل ان المكلفين قاطعون بالاستمرار الا انه يقوم
دليل على القطع كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى واما ما اجاب به فانه
ان دفع السؤال على التحقيق لضعف ما قومناه به لكنه لا يغني عنه في
هذا المقام شيئا فان اقصى ما فيه وجوب مراعاة الدليل الدال
على الحكم والنظر في الحكم هل كان على الدوام ام معلقا على شرط
او لا فان كان الاول فلا حاجة الى الاستصحاب وان كان الثاني
امتنع ونحن نلتزم ذلك كله وما كنا نتكلف دعوى الاستصحاب

حيث لا داعي او لان الحكم اذا كان معلقا على شرط امتنع استصحابه
الى حال قد فقد فيها ذلك الشرط ونحن نلتزم به وما كان لنستصحب
حكما ضرب له الشارع حدا الى ما خرج من التحديد او علقه
على شرط الى ما عري عن الشرط ولئن امتنع الاستصحاب
في هذا المثال الخاص لانتفاء الشرط فما كان ليمتنع في سائر مضانه
مما ليس بمشروط على انا قد نمنع امتناعه في هذا المثال فان الحكم
فيه وان كان معلقا على شرط هو فقدان الماء لكن لا نسلم انتفاء
هذا الشرط في الحالة الثانية وان كان فيها واجدا للماء لان
الشرط انما هو عدم الوجدان ابتداء اي قبل الدخول في الصلوة
لا مطلقا فان معقد الاجماع انما هو ذلك وهو المتفاهم من الاطلاق
واما ما عدى ذلك ففيه النزاع خصوصا وقد قال لا تبطلوا
اعمالكم واذا كان شرط الصحة انما هو فقدان خاص كان الوجدان
في الاثناء كوجدان الضاد ونحوه من الاحوال العارضة التي لا
تستلزم المنافي قوله وقد ثبت في العقول اه قلنا انما ذلك
لجريان العادة بعدم بقاء هذا الثابت كما جرت العادة
بعدم اقامة اهل الاسواق فيها ليلا لا لان الثابت من حيث
هو ثابت لا يرجح بقاؤه الا ترى انك اذا لم تبعد عنه ثم عنت
لك اليه حاجة كيف ترجع اليه مستصحبا لبقائه فيها وهو من
طريف ما وقع للسيد ههنا دعوى ان عروض الاحوال كيف
كانت تمنع من استمرار الاحكام حتى يقوم الدليل على عدم المنع
مع ان الذي استقام عليه الطرائق انما هو العكس بحكم

بالاستمرار

بالاستمرار حتى يقوم الدليل على العدم كما في مثال الدار ومنه يظهر انه
لا يقتصر بالمنع على استصحاب حكم الاجماع وقوله ومثل ذلك يجيب اه
يريد ان القطع باستمرار الوجود في مثل ذلك ليس بالاستصحاب
بل بقضاء العادة بالبقاء ولذلك ينتفي القطع عند انتفاء القضاء
كما في البلد الكائن على الساحل حتى يجوز في العادات زوال مثله
فجاءة وان تطل المدة قلت لا ريب ان القطع انما يكون بدليل خارج
عن الاستصحاب اذ اقصى مفاده الظن لكن غرض المستدل ان مجرد
الاخبار المفيدة للقطع بالوجود مع قطع النظر عن العادة نحكم
باستمرار البقاء من غير توقف وهذا الذي اراد بالقطع وما ذاك الا
للاستصحاب وحصول القطع بعد مراعاة العادة فلا ينفي الاستصحاب
بل يؤكده والذي يدلك على ذلك انك حيث لا تقطع بالبقاء كما في بلد
الساحل تستصحب البقاء ايضا ولذلك تشد الرحال اليها ولا تشدها
الى بلد لم تعهدها هناك بل تجوز ان يكون وضع بعد ذلك وبالجملة
فالاستصحاب لا يتوقف على القطع بل على ظن البقاء واما الغزالي فكان
حاصل ما يتعلق به في محل النزاع على ما حكى العلامة في النهاية ان
الحكم باستمرار الحكم الى محل النزاع لا بد فيه من دليل ولا يصلح ان
يكون هو الاجماع لانه مشروط بعدم وجود الماء قال وهذا كما ان
العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى
له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط
العدم فانتفى الاجماع عند الوجود لا يقال اصل الثبوت كاف في الحكم

بالبقاء فان ثبت دام الى ان يتحقق القاطع وبالجملة فالدوام غير محتاج
الى الدليل انما المحتاج اصل الثبوت كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار
كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ثابت جاز
دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت
والدليل في المثالين جريان العادة بان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم الا
بهادم وطول زمان لا لان الاصل الموت والبناء ونحن نقول ما كان الدعوى
الاجماع في محل النزاع ولا لم نحتج الى التعلق بالاستصحاب وانما نتعلق
بما تعلقوا به في محل النزاع وليس هناك الا توهم الاشتراط وقد
عرفت ما فيه واما صاحب المعالم فانه لم يتعلق فيما استقربه بشيء
بل نقل اولا احتجاج المرتضى الذي حكينا ولم يتعقبه بشيء ثم نقل حجج
المثبتين التي حكى المحقق ولم يتعقبها ايضا ثم حكى صنيع المحقق
وقوله والذي نختاره نحن اه واستجاده بناء على ما عقل منه
ثم ذكر انه اختار في المعتبر مقالة المرتضى ره ثم قال وهو الاقرب
واما صاحب المدارك وصاحب الاخيرة انما تعرضا لذلك في كتب
الفقه واما الشيخ الحر فكان اقصى ما تعلق به في الفرق بين
الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي كمثال واجد الماء وغيره كالمتطهر
يشك في الحدث او النجاسة وبالعكس او الصائم يشك في غروب
الشمس وطلوع الفجر والعاقد يشك في ايقاع الطلاق ونحوه
ذلك حتى منع من الاخذ به في الاول واوجب في الثاني انه لو لم
يجز للشارع الاخذ بالاستصحاب ولم يضع لهذه الضابطة للزم

الحرج والمشقة بخلاف الاول قال بعد ان مثل للثاني بما ذكرنا ما لفظه
ان هذه الاشياء لا تحتاج الى النص والا لزم تكليف ما لا يطاق لان
المكلف لا يمكنه الرجوع في هذه الاشياء وامثالها الى الامام المعصوم
واذا رجع اليه فانه لا يعلم الغيب كله فهل يتصور عاقل ان يقول للنبي
اخبرني هل احدثت بعد وضوئي ام لا وهل خرج مني مني بعد الغسل
ام لا وهل طلقت زوجتي ام لا ولما اقتضت الحكمة رفع الحرج والمشقة
وجب ان ينص الشارع على العمل في هذه الاشياء التي ليست من الاحكام
الشرعية بقواعد كلية من اصل واستصحاب هذا كلامه وانت تعلم
ان الذي يحتاج اليه المكلف في الثاني انما هو العلم بان الشك في عروض
القادح هل هو قادح ام لا وهذا من اجل ما يسئل عنه لان القادح
هل وقع ام لا وكما صح له ان يقول خرج مني مذي فهل يقدح في وضوئي
ام لا كذلك يصح ان يقول فشككت في عروض الحدث فهل يقدح ذلك
في طهارتي ام لا وشككت في طلوع الفجر فهل يسوغ لي ان اكل ام لا
وهكذا وبالجملة فالشك في عروض كالشك في قدح العارض بل قد
يقال انه نوع منه فان شك في حدث عارض لا يدري هل يقدح
ام لا وكيف كان فكما اقتضت الحكمة تسويغ العمل بالاستصحاب
في ذلك فلتقتض هاهنا ايضا مع ان ما تعلق به في العمل بالاستصحاب
هناك من الاخبار الدالة على المنع من العدول من اليقين الى الشك
متناولة لهذه على حد سواء اذ كلاهما شك واما شيخنا صاحب
الحدائق فقال في الدرر ويدل على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى
المتنازع فيه يعني استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء وجوه

احدها عدم ظهور دلالة شرعية وثانيها ان مفاده بناء على ما ذكروه
انما هو الظن وقد قامت الادلة القاطعة من الآيات والروايات
على عدم جواز العمل بالظن في احكامه نعم وهم قد خصوها بالاصول
المطلوبة القطع فيها والمسئلة من الاصول عندهم فكيف يسوغ البناء
فيها على الظن هذا مع ان وجود الظن هنا ممنوع لان موضوع المسئلة مقيد
بالحالة العادية وموضوع المسئلة الاولى مقيد بنقيض تلك الحالة فكيف يظن
بقاء الحكم الاول وثالثها انه قد ورد من الشارع في بعض الصور حكم يوافق الاستصحاب
بالمعنى الذي ذكروه وفي بعضها ما يخالفه وبذلك يعلم ان الاستصحاب ليس حكما كليا ولا
قاعدة مطردة تبتني عليها الاحكام الشرعية وذكر ان الاخبار في مسئلة واجد الماء
جائت مختلفة وان جلها جاء بالانصراف من الصلوة للوضوء اما قبل الركوع او مطلقا
ولو بعد تمام الركعة وانه لم يرد بالمضي الا رواية محمد بن حمران قال فلو كان الاستصحاب
الذي استدعوه ومثلوا له بهذا المثال دليلا برأسه لوجب على هذا المصلي المضي في صلوته
ولزم عند طرح هذه الاخبار وغيره من البطلان ما لا يحتاج الى بيان وكيف كان فان هذا
الموضع من المواضع الغير المعلوم حكمه نعم وفيها قد تواترت الاخبار بمثله بوجوب التوقف
والاحتياط انتهى ويتوجه على الاول انا لم نأخذ به لاجل دلالة شرعية وعلى انا في اثبات
الاصل الشرعي وان كان هو المنع من العمل بالظن الا ما رجح بالدليل لكن هذا مما خرج بالدليل
كالبرائة الاصلية وغيرها من الاصول بل الاستصحاب نفسه في الاقسام الباقية الى الكلام
فيها ومن قال ان انسداد باب العلم قد قضى بفتح باب الظن وجواز الاخذ الا ما قام الدليل على منعه
كالقياس كان في غنا عن اقامة الدليل على حجيته اذ يكون العمل بالظن اصلا جديدا كما ان من حقق
الآيات والروايات بالاصول كذلك لكن يكون العمل بالظن عند هؤلاء اصلا اصيلا ثم لا يخفى ان هؤلاء
انما ارادوا بالاصول الاصول الكلامية لا ما يتناول مسائل اصول الفقه لانهم انما حفوها بما

لمكان

لمكان السوق وهو انما يدل على الاعتقاد ثم ان مفاد الاستصحاب انما تثبت به الاحكام الفرعية
لا مسئلة اصولية لينتجه قوله ان مفاده الى قوله والمسئلة من الاصول ثم انكار حصول الظن
به مخالف للوجدان سلمنا ولكن دل الدليل على الحكم ببقاء ما كان على ما كان سواء كان
البقاء راجحا او مرجوحا كما في طهارة الثوب بشك في عروض النجاسة له او نحو ذلك
في النفس لامارات وعلى الثالث ان ما جاء في بطلان الصلوة بوجدان الماء ليس مما يخالف
الاستصحاب لانا نحكم بان الوجدان مبطل للطهارة حيثما كان ولا نقل قبل الدخول
في الصلوة بل في سائر الاحداث يبطل الطهارة في سائر مبطلات الصلوة والحج وسائر
العبادات ان الحكم بابطال الطهارة والصلوة وسائر العبادات بما جعل مبطلا لها على
خلاف الاستصحاب انما يكون حكما على خلافه لو حكم بالمبطل على ما ثبت بعد
اليقين كان يوجب الطهارة بمجرد الشك فيها بعد ثبوتها بخلاف ما اذا اوجبها
بعروض عارض كالمذي فانه ونحوه مبطل آخر للطهارة سلمنا ولكن ليس الاستصحاب
الا كسائر الاصول يؤخذ بها ما لم يرد نص بخلافه وهل من اصل من الاصول الا وقد
خولف بالدليل لم يضبط الاصل الا للرجوع اليه عند عدم الدليل اما مع قيام
الدليل فالعمل انما هو به لا بالاصل ولما قام الدليل في هذه المسئلة بخلاف
ما يقتضيه هذا الاصل كان الخروج عن اليقين الى يقين مثله وعلى الرابع ان الحكم
معلوم الثبوت ولم يعرف سوى احتمال تغيره في نظر الشارع لكن ما تواتر عنهم
من المنع من الخروج عن اليقين الا الى يقين صدنا عن الالتفات الى هذا
الاحتمال واما شارح المدرك فكان حاصل استدلاله على ابطال حجيته
الاستصحاب في غير ما اعتبر به بعد الاستدلال على حجيته فيه بعدم سبق الامتثال
عند الشك في الغاية وبما دل على ان اليقين لا ينقض بالشك عدم جريان
هذين في محل المنع اما الاول فظاهر ان حاصله الاستدلال بقاعدة استدعاء

الشغل اليقيني بالبراءة اليقينية على الاستصحاب الذي هو عبارة عن حكم ببقاء التكليف
ولا تكليف هناك كي يستصحب وما يبتني عليه من التكليف كالصلوة بثبوت طهارة
مثلا فقاعدة الشغل اليقيني تقتضي فيه عكس الاستصحاب واما الثاني فقد ذكر ان
المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به قالوا المراد
بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان
اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك
وهو ظاهر هذا كلامه وحاصله ان الحكم في الزمن الاول اذا لم يستلزم الحصول
في الثاني حتى كان حصوله في الثاني مشكوكا فيه كان الخروج من شك الى شك
ويتوجه على الاول ان تعدد المقتضي للحكم في مقام لا يقتضي انتفاء غيره
بعد قيام الحجة عليه على ان هذا ليس قولا بحجية الاستصحاب بل استصحاب
في مقام خاص وحكم ببقاء التكليف لتحصيل البراءة اليقينية واين هذا من دعوى
الحجية ومن هنا بان ان ذلك مما ينفي الحجية على الاطلاق وعلى الثاني انه لا ارتياب
ذو وجدان في ان الحكم المبني على الوضع كالحكم بالطهارة المترتب على فعل الوضوء
بعد جعل الوضوء سببا لها حكم يبقى زمانا لم يشك فيه من عروض ما يبطله ببيعه والاخلال
ببيبشيوخ فاذا شككت في عروض المبطل ومولده عليه كنت قد نقضت اليقين بالشك
على ان ما ذكرناه لا يخلو هو مورد الخبر وهو المتفاهم منه وما كنت تؤثر ان ترتاب
في مثله احد وانما يشك في تناوله لاستصحاب حكم الاجماع بل المحال واجلاله وسيأتي
ان شاء الله تعالى في بيان تناوله لذلك ايضا **قوله** الاحكام الشرعية اه المعروف بين السنة
اهل الاصول ان الحكم هو الخطاب الشرعي الوارد في التكليف وهو طريقة الاشاعرة
واما المعتزلة فحيث كان الحكم عندهم من صفات الفعل لابتنائه على التحسين
والتقبيح كان عبارة عن نفس الايجاب والتحريم والندب والكراهة والتخيير والوضع

والتقرير

والتقرير مع ما في اطلاق الحكم على الخطاب الدال عليه من التسامح فان حكم الحاكم
في الحقيقة انما هو ايجابه وتحريمه الى اخر ما ذكرنا اذ ليس الايجاب الا الحكم
بالوجوب وهكذا ولو لم يكن في ذلك الا ما صححت به الالسن في تعريف
الفقه من قولهم العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها فان المستفاد
من الادلة انما هو ما ذكرنا لا الخطاب الدال عليها فانها عين الادلة وتفسير
الاحكام في التعريف بالمسائل لا يخفى ما فيه كتفسير الخطاب في تعريف
الحكم بالكلام النفسي وكيف كان فظاهر قوله اولا وثانيا المطلوب
فيها الخ وثالثا الدالة على الاباحة انه اراد بالحكم الخطاب وتمثيله الاحكام
الوضعية بالحكم على الشيء بانه سبب او شرط او مانع يقتضي ان الحكم مدلول
الخطاب وقد عرفت ما بينهما مع ما في قوله اولا وهي الواجب والمندوب
وثانيا وهو الحرام والمكروه من التسامح **قوله** والمضايقة اه دفع لما عساه يقال
انك عددتها خمسة وعدت الوضع في الاحكام الشرعية ومن الناس من منع
ذلك فاجاب بان كلامنا في نفس الوضع والجعل هل يجري فيه الاستصحاب
ام لا وهو متحقق قطعا والنزاع في عدة من الاحكام لا يبدو عليه شيء
اذ يرجع الى النزاع في اطلاق اسم الحكم عليه والا فهو في نفس الامر
متحقق قطعا ثم الاصل في هذه المضايقة ما استمرت عليه طريقة المتقدمين
من الاقتصار على الاحكام الخمسة وليس ذلك لغفلة من الوضع وتحققه بل
لان الغرض من خطابات الوضع انما هو التكليف بما يترتب على الوضع بل
اكثر الاحكام الوضعية انما استفيدت مانعية الحيض من الصوم من قوله
دعي الصيام ايام اقرائك وسببية الدلوك للصلوة من قوله اقم الصلوة
لدلوك الشمس والسرقة للقطع والزنا للجلد من قوله والسارق والسارقة

بلغ

قوله

فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا وهلم جرا وقد يأتي خطاب وضع كما
قال لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بنيت الصلوة على خمس
ونحو ذلك فلما كان الحكم عندهم هو الخطاب واكثر الخطابات تكليفية وقليل منها
نادر للوضع قد الغرض منه التكليف اقتصروا على الاحكام التكليفية الخمس واعرضوا
عن الوضع وسببا اخر لهم في هذه المضايقة ومقام اخرين زاحمون في امره وهو
انه لما اشتهر في تعريف الحكم ما وقع للامام الغزالي من انه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين نقض طرده بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون
فانه خطاب شرعي متعلق بافعال المكلفين مع انه ليس من الحكم في شيء
فزيد فيه على وجه الاقتضاء او التخيير فنقض عكسه بالاحكام الوضعية فمنهم
من اعترف بالنقض وزاد قوله او الوضع ومنهم من اجاب بمنع كون الوضعية
من الاحكام الشرعية بناء على ما شاهد من طريقة القوم من الاقتصار
على ذكر الخمس المعروفة ومنهم من اجاب برجوع الوضعي الى التكليفي
وان معنى كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب
عند حصول ذلك الشيء والتحقيق ان الوضع في نفسه حكم من الاحكام
ونوع اخر منها مغاير لما عداه وهل الشارع الا كغيره من الحكام يكلف
تارة ويضع اخرى وكما يقال اذا كلف بشيء او منع حكم كذلك اذا وضع
وقرر وجعل هذا سببا وذلك شرطا وهذا مانعا قيل انه حكم بكذا
وبالجملة فهناك امران متنافيان تكليفية تقرير واستتباع الوضع للتكليف
وكونه هو الغرض المقصود منه لا يوجب نفيه والاكثر ما استتبع التكليف
الوضع كما عرفت فالوجه حفظ الوضع في سلك الاحكام ومراعاته في
الحد وقد ثم تحقق ان تعريف الغزالي غني عن كلفة الزيادتين اذ المراد بالحكم

هو الخطاب

هو الخطاب الصادر عنه في التكليف ولا ريب ان الخطابات الوضعية
متعلقة بافعال المكلفين وانها انما وردت في التكاليف فان الغرض من
الوضع انما هو ترتيب التكليف واما نحو خلقكم وما تعملون فعدم وروده في
التكليف والوضع منه ان يخفى فاما من زعم ان الحكم الوضعي عين التكليفي على ما هو ظاهر
قولهم ان كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك
الشيء فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يكاد يخفى
على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس
الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة
والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند
الزوال وتحريمها في الحيض كما ان قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله دعي الصلوة
يوم اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا للوجوب
والاقراء مانعا منها والحاصل ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا
يغني استتباع احدهما للاخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام قوله اذا
عرفت هذا فيرد اشكال حاصله على اثبات شيء من الاحكام الخمسة بالاستصحاب
وذلك لان الحكم الذي يراد استصحابه بعد ثبوته اما ان يكون ثبوته اولا بخطاب
كامر او نهي او خطاب بتخيير واما ان يكون بثبوت علامة وضعها الله تعالى على
ذلك كسبب وشرط او مانع فان كان ثبوته بخطاب فذلك الخطاب ان كان امرا
فالامر اما ان يكون موقتا او مطلقا فان كان موقتا فاثبات الحكم فيه الا
ستصحاب ان كان بالنسبة الى خارج الوقت فلا وجه له لان التوقيت يدل
على ان الحكم عند هذا الحاكم مخصوص بهذا الوقت على ما ينساق من نحو اقيموا

اشكال ٢ حاصل الا

قو

الصيام الى الليل اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غروبها والا لم يكن للتوقيت
فائدة على ان استفيد به فيما خرج بجمع على بطلانه وان كان بالنسبة الى ما دخل
فيه فلا حاجة اليه لان نسبة الخطاب الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فكان
ثبوت الحكم في الزمن الثاني بالنص كما في الاول لا بالاستصحاب وان كان الفعل
المطلوب مستوعبا للزمان كله كما في الصوم والامر فيه اوضح ودخول الاجزاء
في الامر المطلوب اظهر وان كان مطلقا فلدلالته انما هي على طلب ايجاد
الماهية ولو مرة في اي وقت كان فاذا لم يات به في اول اوقات الامكان
كان وجوبه عليه في الزمن الثاني والثالث وكل زمن لاحق بعد تفريطه
في السابق انما هو بالنص الذي وجب به عليه في الاول لان نسبة النص الى جميع
اجزاء الزمان على حد سواء فلا يعقل اثبات الحكم في وقت من تلك الاوقات
بالاستصحاب وكذلك ان قلنا بدلالته على التكرار لاستواء النسبة ولما
على القول بالفورية الحقيقية او العرفية فربما توهم صيرورته كالموقت
بما اعتبر في الفورية من الزمان مع عدم سقوطه فيما بعد ذلك فيحتاج
في اثبات الحكم فيما بعد الى اعتبار الاستصحاب لكن التحقيق ان كل
من قال بالفورية فانما يريد بالوقت المعتبر فيها بيان مصلحة بما عدى
الفعل كما تقول اعطني حق الساعة ونحو فالاطلاق على حاله بالنسبة الى
سائر الاجزاء ولا يحتاج الى اعتبار الاستصحاب ايضا وكيف كان فلا نزاع
في عدم اعتبار الاستصحاب في اثبات الحكم الثابت بالاوامر المطلقة
والمقيدة واما النهي فاستغناء اثبات حكمه في الزمن اللاحق عن
اعتبار الاستصحاب غني عن البيان لدلالته على المنع من ايجاد الماهية اصلا

وذلك

وذلك يقتضي المنع في سائر الجزئيات في سائر الازمنة واما التخيير
فللاطلاق واستواء النسبة وان كان ثبوت الحكم او لا بعلامة وضع
فوضع تلك العلامة وجعلها سببا للحكم او شرطا او مانعا منه
اما ان يكون على الاطلاق كما في جعل الايجاب والقبول سببا
لاباحة التصرف في التجارة والاجارة ونحوهما والاستمتاع ووجوب
النفقة وحرمة نكاح الام والاخت ونحو ذلك في النكاح او على
التقييد بما جعل سببا او شرطا او مانعا كالكسوف والحيض او سببا
بعد من الوقت المحدود كالدلوك واما ما كان فلا يعقل فيه الاستصحاب
لان ما كان منه على الاطلاق وان كان ما يترتب عليه هو الدوام كما في
العقود والايقاعات فالاستغناء واضح وان كان ايجاد الماهية كما في الزلزلة
فلما مر في الامر المطلق واما المقيد بقسميه فامتناع اعتبار الاستصحاب
فيه كما في الاوامر المقيدة لدلالة النص بالنسبة الى الداخل والمغايرة
بالنسبة الى الخارج وكان ملخص هذا الاشكال من كلام المرتضى في **قوله**
والتوهم الى اخره يشير الى الدقيقة التي نبهنا عليها بقولنا فربما توهم
صيرورته كالموقت اه **قوله** فينبغي ان ننظر الى كيفية سببية السبب اه
اي ليعلم هل يمكن جريان الاستصحاب في السبب الذي هو حكم التكليفي
ام لا وحيث انا لما نظرنا وجدنا تلك الكيفية منحصرة في الاطلاق
والتوقيت بالوقت المعين والاول يقتضي ثبوت الحكم المسبب على الدوام
فكان كل وقت له وقت فكيف يجري فيه الاستصحاب الذي هو عبارة
عن اثباته في الزمن اللاحق لثبوته في السابق والثاني قاض باختصاص
حكم المسبب بذلك الوقت المعين والاستصحاب في اجزاء ذلك الوقت

لا وجه له وفيما بعده ممنوع ولا لزوم تجاوز المسبب لمحل السبب وفيه بطلان
السببية فبان ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام التكليفية مطلقا لابتناء
عليها الخطاب اولاً انما علم بالاوضاع وهي التي سماها بالاحكام الوضعية
حيث قال واما الاحكام الوضعية الى ان قال فان ثبوت الحكم في شيء
من الزمان الى قوله فظهر ولم يبق هناك شيء يتصور جريان
الاستصحاب فيه سوى الاحكام الوضعية اعني نفس السبب والشرط والمانع
اي في ثبوتها وهي التي عبر عنها ثانياً بالاحكام الوضعية من حيث
هي حيث قال الا الاحكام الوضعية اعني الاسباب الى قوله من حيث
انها كذلك ثم يجري في الاحكام المرتبة عليها بتبعيتها فانا اذا اثبت
السبب كالعقد مثلا ثم شك في عروض ما يزيله او عروض ما شك في
ازالته اياه امكن ان يستصحب ثبوته رفيقا لما قد ثبت اولا فليكن الان
ثابتاً فيتبعه اباحة التصرف والاستمتاع وكذا الشرط والمانع كالطهارة
والحيض حيث يشك في زوالهما فيبقى قد ثبتا من قبل فيهما الاستثبات
ثم يحكم بصحة الصلوة واباحتها في الاول وامتناعها في الثاني وهذا الذي
اراد بقوله فظهر مما مر اه وبالجملة فقد اطلق الاحكام الوضعية
اولا واراد بها ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية باعتبار
ان الدلالة عليها انما كانت بالوضع والتعليم دون الاوامر والنواهي
وذلك قوله واما الاحكام الوضعية بدليل قوله بعد ذلك فان ثبوت
الحكم في شيء من الزمان اه واطلقها ثانيا واراد بها نفس الاسباب
والشرايط والموانع اي ثبوتها وذلك قوله الا الاحكام الوضعية اعني
الاسباب اه وحكم بعدم جريان الاستصحاب في التكليفية بالمدلول

عليها

عليها بالخطابات اعني الاوامر والنواهي والفاظ التخيير وبالعلامات
اعني الاسباب والشرايط والموانع وبامكان جريانه في نفس الاحكام الشرعية ٢ الوضعية صح
من حيث هي وان جرى في الاحكام التكليفية لكنه تعقبه بان هذا الاستصحاب
اعني الحكم ببقاء ما ثبت من سبب او شرط او مانع لا ينبغي ان يكون طريقا شرعيا
لاثبات الاحكام لانه لم يبن على علم بل ولا على ظن فان الظن بوجود احد هذه
الثلثة في الوقت السابق عقلا لا يستلزم العلم بل ولا الظن بوجوده في الوقت
اللاحق فكيف يصح اثبات الاحكام المبنية عليها في الوقت اللاحق بمجرد دعوى
ثبوتها فيه من دون علم بذلك الثبوت بل ولا ظن وهذا الذي اراد بقوله
فالحق الى قوله الا ان الظن من الاخبار الخ ومن هنا تعرف ان قوله فالحق
ليس في محله بل كان المقام مقام استدراك كما عرفنا فكان حاصل ما ذكر
من اول التحقيق الى هنا ان الحكم الذي يراد استصحابه تبعا لتبع الاستصحاب
ان اريد استصحابه ابتداء بعد ثبوته باحد الامرين من الخطاب او الوضع
لم يكن له وجه وان اريد استصحابه تبعا لاستصحاب ثبوته للعلامة فهذا وان
كان له وجه الا انه ليس بطريق علم لاثبات الاحكام ولا ظن لكن في الاخبار ما يدل عليه
وقوله بطريق شك بل وظن يريد بطريقه انقلاب ذلك العلم الى الشك بل الى
الظن لان العادي عليه هو الشك في زواله وظن زواله والمراد انه الوجه في
بلغ التعبير هو العكس ونحن نقول انا نستصحب الحكم النص كله استصحاب الحكم ابتداء
من دون تبعيته وذلك حيث يكون الشك في النسخ بل قد يقع في غير هذا المقام ايضا
وذلك حيث يثبت الحكم بالعلامة ويجعل دليلا عليه في الجملة ولكن يشك
هل كان وضعها لذلك على الاطلاق او على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم من
الخطاب لم يرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المقيد والمطلق بل كان

بالتاسي او بالاجماع او نحو ذلك فيستصحب في محل الشك وذلك كجواز الرد بالغبن
الفاحش فان الشارع جعل الغبن الفاحش سببا لملك الخيار وجواز الرد
ولم يعلم هل كانت سببية مقصورة على الفورية موقتة باول اوقات
العلم بالغبن فلا يتجاوز ذلك او مطلقة فيثبت له الخيار دائما فنستصحب
ونقول لقد اثبت له هذه العلامة الخيار قطعا فليدم ما ثبت وان تمادى
الوقت لان ما ثبت دام ومثل ذلك ما لو وجدنا الصحابة يبادرون عند
الزلزلة والكسوف وكل مخوف الى الصلوة فعلمنا سببية الخوف وشككنا
هل كانت المبادرة الى التوقيت كما في الكسوف وكل مخوف او للاهتمام
كما في الزلزلة اوجبنا الصلوة على من لم يبادر وان تمادى الوقت بناء
لاستصحاب وهكذا وقد يجعل استصحاب الحكم في هذا ايضا تابعا لا
ستصحاب العلامة لكن لا لوجودها بل لتاثيرها وذلك انا قد علمنا
بان الغبن الفاحش سببا لجواز الرد فورا وشككنا في ان المتاخر
عن اول اوقات العلم هل هو قادح في سببيته ام لا فاستصحبنا
السببية وقلنا قد ثبت سببية فلتدم في وقت الشك ثم تبعها الحكم الشرعي
اعني اباحة الرد وكيف كان فنحن لا نستصحب عند عدم الشك لينوجه ما قال
بل عند الشك في عروض مزيل العلامة او ما يزيل اثرها او عند الشك
في كون العارض مزيلا لهما او مزيل المقتضي المعنيا منه بالشك في ان الغاية
ما هي او في حصولها وذلك لان كل علامة جعلها الشارع دليلا على شيء
وجودا كالمانع او عدما كالشرط او في كليهما كالسبب كيف كان
وضعها على الاطلاق كالعقود او على التقييد كالدلوك والكسوف اما
ان يعلم ان ليس لها مزيل او يشك في ذلك او يعلم ان لها مزيلا ولا يعلم

ماهو

ما هو او يعرف بعينه او يشك في عروضه والاستصحاب يجاري فيما عدا الاول
اما لوجود العلامة وتبعها الاثر او للاثر ابتداء مع قطع النظر عنها ثم
المغيا اما ان تعلم غايته او يشك فيها واياما كان فاما ان يعلم حصولها
او يشك فيه والاستصحاب جار في ثلث منها على احد الوجهين وفي الشك
في الغاية يرجع الى الشك في زوال العلامة فقد ظهر ما في قوله وجميع ذلك
ليس من الاستصحاب في شيء لما عرفت من انه بعد عروض الشك يكون كل من
العلامة والحكم المترتب عليها محلا للاستصحاب فلم يبق الا دعوى ان هذا
الاستصحاب ليس بحجة لعدم افادته العلم ولا الظن وانت تعلم ان انكار
افادة الظن مكابرة على الوجدان مع انا قد اثبتنا ذلك بوجوه مر
ذكرها في حجج المثبتين واما ان هذا الظن حجة فقد قلنا انه من يقول
بان الاصل الاصيل هو الاخذ بالظن بناء على تخصيص ادلة المنع باصول
او انه اصل جديد لا نسداد باب العلم فهو في عافية من تكلف مؤنة الا
ستدلال ومن صمم على انكار الاخذ بالظن او لا فاخر فيها تطافر من
هذه الاخبار بل تواترها معنى ونزع الدلالة على الحجية مضافا الى انه مما
استقامت عليه طرائق العالم وتوقف على مراعاته النظام مع ان تاصيل الاصل
يحد يلبس بتلك البعيد على انه اجماعي فيما عدا حكم الاجماع وكلامه في انه
في الكل عبارة عن الحكم ببقاء ما ثبت ثم قوله فظهر مما مر انه لا يخفى ما فيه فان
اقصى ما يستفاد مما اسلفه بناء على الغض عن عروض الشك انما هو عدم
جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية سواء دل عليها بالخطابات
كما علم من قوله اذا عرفت هذا الى قوله واما الاحكام الوضعية او بالعلامات
حسبما افاد بقوله واما الاحكام الوضعية الى قوله فظهر الخ فان اقصى ما فيه التنبيه

الاشارة الى الاخبار لحجية الاستصحاب

على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية المدلول عليه بالعلائم
الشرعية بدليل قوله فان ثبوت الحكم في شيء من الزمان الحعول فظهر و
هذه هي التي سماها اولا بالاحكام الوضعية اما جريانه في الاسباب
والشرايط والموانع التي عبر عنها ثانيا بالاحكام الوضعية من حيث
انها كذلك وانما هي موضوعات لها فلا كيف وجريانه فيها انما يتصور
بملاحظة عروض شك وليس فيما مر اشارة الى ذلك ولو كان الكلام
جريانه في غيرها مما ظهر ايضا **قوله** روى زرارة الخ حاصل ما اشتمل
عليه هذه الرواية انه اوجب استصحاب الوضوء المتيقن ومنع
من الخروج عنه الا باليقين واحتج على ذلك بوجوب استصحاب جنس
المتيقن ولامتناع الخروج عنه الا باليقين ونريد بالوضوء الذي
اوجب استصحابه الحالة التي تعرض بواسطة الطهارة والا فلا معنى لا
ستصحاب ما يزول بمجرد حدوثه من الحركات والسكنات والحكم ببقائه
قوله واليقين والشك عام او مطلق الخ هذا جواب سؤال اورده
على الاستدلال بهذا الخبر ونحوه حاصله انه انما يتم لو كانت اللام للا
ستغراق وهو في حيز المنع لم لا تكون للعهد والمراد لا تنقض
هذا اليقين الذي قال فانه على يقين من وضوئه بهذا الشك الذي
ذكرت او يقين الطهارة بالشك فيها واقصاه اثبات اصل الطهارة
وهو مما لا ينكره منكر والاستصحاب سلمنا ولكن استصحابا في مورد
خاص فلا تنهض للاطلاق وحاصل ما اجاب به هو وغيره انها
للعموم اما لان المفرد المحلى من ادوات العموم او لانه يجب تنزيله في مثل
هذا المقام على العموم وان لم يكن موضوعا له لامتناع حمله على العهد الخارجي

لعدم

لعدم القرينة والذهني لانتفاء الحكمة في تعليق الحكم الشرعي بفرد
ما في مقام لا يلايمه الاجمال والطبيعة لاستحالة تعلق الاحكام
بالطبايع وانما تتعلق الاحكام الشرعية بافعال المكلفين لخا
رجية ويتوجه عليه اما اولا فيمنع عدم قيام القرينة على المعهود
الخارجي لتقدم ذكره وتعلق السؤال به فان قلت انها مسوغة
ولا بد في المجازي من قرينة التعيين قلت لو اعتمد في الجواب
دعوى العموم لتم له هذا بناء على تسليم كونه من الفاظه لكنه تعلق
به تارة وبالاطلاق اخرى فعلى الاطلاق يقوم الاحتمال وهو
كاف في المقام لا يقوم لا يقوم هذا يتوجه على التعلق بالعموم ايضا
لاشتراكه بينه وبين العهد الخارجي غاية ما هنالك ان وضعه
للعهد الخارجي من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص فيكون
مجملا ولا يصار الى احد الامرين الا بقرينة معينة فلا بد من قرينة
نافية للعهد فانا نقول هو وان كان مشتركا بينهما الا ان نسبتهما
اليه ليست على حد سواء فخصوصية كل معهود عن ظاهر اللفظ
بخلاف المعنى الاخر وعلى هذا فانه قامت قرينة على ارادة معهود
خاص وذلك شواذ العموم كما صرح التفتازاني وغيره والقائل
ان ارادة كل فرد كارادة فرد خاص كلاهما خارج عن ظاهر
اللفظ فلا يصار الى احدهما بعد ثبوت الاشتراك الا بقرينة
معينة نعم يتجه هذا على القول باشتراكه بين الطبيعة والعهد
كما هو التحقيق لصراحة اللفظ بالجنس قبل اللام وبعدها فلا
يصار الى غيرها الا بقرينة معينة واما ثانيا فبان المستحيل انما هو

تعلق الاحكام بالطبيعة بشرط عدم الوجود الخارجي فيها اذا كانت
بشرط الوجود او لا بشرط الوجود فلا خصوصية لها على القول بوجود
الكلي الطبيعي على ان حملها على العموم ههنا مبطل للعموم وذلك لوقوعه
في سياق النفي فيكون رافعا للايجاب الكلي ويكون المعنى ح لا تنقض
كل يقين بكل شك وهو ايجاب بمن انه من قبيل لا يحب كل مختال فخور
كما ان كل الموضوعة للاستغراق استعملت مجازا في العموم البدلي
بمكانيته اي لا يحب اي مختال فخور كان كذلك اللام بدليل قوله ابدا
لبعد كونه لتابيد الازمان فلم يبق الا ان يكون للتعميم في الافراد
لا يخفى ما فيه والتحقيق ان اللام هنا للجنس والطبيعة فانه هو المتبادر
من مثل هذا الاطلاق على انه حقيقة فلا يحتاج الى قرينة ويجيء
العموم بالتبعية فالعموم من نقض فردا من الافراد فقد نقض الطبيعة
على انه في سياق النفي والتابيد للتنصيص على ذلك والمعنى لا تنقض
هذا الجنس بهذا الجنس في موضع من المواضع اصلا كما تقول لا تظلم
الجاهل على العالم ابدا لاشتراكه بين الجنس والعهد لا يقضي به
الى الظهور الاجمال في الجنس فلا ينصرف عنه الا بصارف على المقام هنا
مما يابى العهد كيف لا وهذه القاعدة انما سيقت في كلامهم دليلا
على الحكم الاتي في قوله ع لما استيقن الوضوء من شك في النوم لانه
على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه
الا بيقين مثله انه يريد لا تنقض يقينك هذا في زمن من الازمان
ولو اراد ذلك لاتحد الدليل والمدلول كلا انما يريد ما قلنا لا بطل

هذا

بهذا الضرب في موضع من المواضع اصلا طهارة كان او غيرها ع
وكفاك منبها قوله ع فيما ياتي ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
وبالجملة فارادة الجنس في امثال هذه المقامات مما لا يكاد يخفى
على من له ادنى مسكة في المحاورات ثم ما يصنع فيما جاء من الاخبار
مجردا عن الموارد كالاخبار المروية عن امير المؤمنين عليه السلام وتنزيلها
على اثبات اصل الطهارة خطا كيف وهو يامر بملازمة اليقين و
لا نجاب علينا وهل الاستصحاب الا هذا انما يصلح لذلك لو دل
على ان الاصل في الاشياء هي الطهارة كقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر لا ما يقول فيه ان طهارتك هذه يقينية فلا تنقضها مع انها
قد جاءت في موارد لا تناسب ذلك كالشك في الركعات والصوم ونحو
ذلك قوله بل صرح الشيخ الرضي اه القول بان المفرد المحلى للعموم ليس
بعزيز في اهل الاصول ليتعلق فيه بكلام الشيخ الرضي ره بل هو مذهب معروف
لهم ذهب اليه من اصحابنا شيخ الطائفة والمحقق ومن القوم ابن الحاجب
والامدي وهو مذهب المبرد وابي علي ونسبه الامدي الى الاكثر وكيف كان
فماذا عسى يجدي التعلق بقول الشيخ الرضي وغيره فهو خطا بمحاول
بناء مثل هذا الاصل العظيم عليه مع ان الاكثرين من الفريقين على خلافه
وهو المعروف بين ارباب المعاني فانه حقيقة عندهم في العهد والطبيعة
والا يصار الى غيره من الاستغراق وغيره الا بقرينة ثم لا يخفى عليك ما في
قوله عند حكايته عن ابن الحاجب ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها
فان غرضه من ذلك ان عدم نقله للخلاف مع انه ذكر ما فيه خلاف دليل
على انه لا خلاف فيه وكيف يتعلل بمثل ذلك وهو يرى الخلاف في

وهب ان ابن الحاجب صرح بعدم الخلاف لانه يصغو اليه وهو بصدد بيان انا انما
ذكر ابن الحاجب ما اختلف فيه والراجح عنده فكيف يخرط هذا في سلكه وهو
يختار عمومه فان قلت انما يريد اتفاق المحققين القائلين بان للعموم
صيغة كما صرح به هو في باب العموم والعضدي ايضا حيث قال شرح
الصيغة الموضوعة له عند المحققين هي كذا وكذا وعند الجنس المعروف
قلت ذكر المطلق وارادة المقيد من دون قرينة مخصوص في المحاورات
ولا سيما في الكتب المدونة في العلوم مع ان المقام ههنا يقتضي ارادة
الاطلاق على انه ليس في كلام ابن الحاجب الا ان المحققين على ان
للعموم صيغة ثم ذكر الصيغ وليس فيه انهم على ان هذه الصيغ كلها
للعموم على ان كثيرا من المحققين من اهل المعاني والاصول على انه ليس
منها مع اتفاقهم بان للعموم صيغة ثم الحق انه ليس من الفاظ العموم
حسبما حققناه في العام وانما حقيقته الجنس والعهد لتبادرهما
دون العموم واما المضاف فهو وان سلك مسلك المحلى باللام حتى
يرد تارة للعهد الخارجي كما تقول جائني غلام زيد واتى بفرس عمرو
واذهب الى دار بكر مشيرا الى غلام وفرس ودار معهودة بينك
وبين مخاطبك وبهذا هو الغالب فيها وعليه بني امرها واجرى على
التعيين كما تقول جائني غلام زيد وانت تريد احد غلمانه ومرت
للطبيعة كما تقول غلام الوالي كلا وفاء له لكن وروده للطبيعة انما
يعرف في المصادر كضربني زيد قائما اي جميع ضربي الواقعة على
زيد ومن ثم قدره والشرط لم يكتفوا بالخبر كل ذلك لتبادر العموم
من مثل هذا التركيب بخلاف غيرها كخادم زيد لا يكون الا موردا

وفرس عمرو ولا يكون الا جنسية فان الظاهر في ذلك انما هو ارادة العموم
وكيف كان فاقصاه انه معنى من معان اربع فكيف صار هو المعنى
دون غيره والتحقيق انها حقيقة في العهد الخارجي مجاز في
غيره ثم ان دعوى العموم انما تجدي ان كانت على انها حقيقة سواه
كما عقل صاحب المعالم حيث زعم ان المثبتين يزعمون ان لا حقيقة
له الا العموم والنفاة انما ينفون اختصاصه وان كلمة الكل متفقة
على انه حقيقة له في الجملة غاية ما هنالك ان النفاة يثبتون له مع ذلك
معنيين اخرين حقيقيين الجنس والعهد حتى اذا اطلق كان مجملا
والمثبتون يقولون انه مجاز فيهما ولا احتمال في الاطلاق لكن التحقيق
ان الامر بالعكس وان النفاة يمنعون من كونه حقيقة في العموم وا
لمثبتون لا يمنعون من كونه حقيقة في غيره كيف لا والمعروف في كتب
المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول ان لا معنى لادات التعريف
سوى العهد والحقيقة وان الاستغراق انما يفهم في المقامات الخطابية
وقد صرحوا ان المحلى في مثل ان الانسان لفي خسر حقيقة في الجنس وان
الاستغراق مفهوم من الخارج الا في نفس اللفظ اللهم الا ان يراد بكونه
حقيقة فيه انه ما لم تقم قرينة على غيره فهو له بسبيل الحقائق وان كان
الكل في قرائن خارجية والحقيقة في الحقيقة انما هو الحقيقة قوله
ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه عام الى مع التنزل عن
دعوى وضعية العموم وكونه من الفاظه قلنا هو في نفسه وان لم يدل
على العموم لكنه بقرينة اخذه في الاستدلال على ان الوضوء اليقيني
لا ينقض باحتمال النوم وان قوي صار للعموم وانت خبير بانه لا ينبغي

ان يتعلق في نفي كون المراد خصوص هذا اليقين وهذا الشك الا بهذا
غير انه لا يحتاج في ذلك الى دعوى العموم بل كونه للطبيعة كاف
بل دعوى العموم مبطلة للاستدلال قوله وايضا ان انت
تعلم ان دعوى احتياج ارادة الخصوص الى القرينة مبنية على دعوى
كونه حقيقة في العموم فكان هذا بعينها تنزلا عنه فلا وجه لجعله علاوة
وبالجملة فهذا رجوع الى الاستدلال بقول من يدعي انه حقيقة في العموم
ولا يحمل على الخصوص الا بقرينة وكان حاصل ما استدل به شيخ
الرضي هو انه لما ثبت كون اللفظ موضوعة بازائها دالا على ماهية
خارجية باعتبار تشخصاتها الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها
فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها وان لم يكن دليل البعضية
وجب كونه للكل ومحصل الاستدلال على وضعه للعموم بدعوى
وضعه للامور الخارجية مع امتناع تنزيله على البعض لان نسبة
الماهية الى الكل على حد سواء فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل ومرجعه
الى القول بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهو احد القولين
في المسئلة بل الاقوال والتحقيق على ما مر في مفتتح الكتاب انها في
غير الاعلام الشخصية موضوعة للماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن
الوجودين وفيه بطلان دعوى العموم واما التفتازاني في اصل ما ذكر
في هذا الباب ما حكي لنص عنه وما يحكى ان المحلى باللام حقيقة في
الحقيقة بخلاف المجرد منها فانه حقيقة في الفرد المنتشر اي فرد ما
منها مع قطع النظر عن التنوين ثم ان قامت قرينة على ارادتها
باعتبار وجودها الخارجي اي باعتبار تشخصاتها الخارجية وذلك

لا يخ

لا يخ من ان تلحظ في فرد بعينه او فرد ما او في جميع الافراد فان قامت
قرينة على ملاحظتها من حيث هي في فرد ما في فرد معين وغير معين
وجب اتباع القرينة وان لم تقم قرينة على شيء منها احمل على ارادة
جميع الافراد وهو الاستغراق فكان نسبة الاستغراق اليهما نسبة
الحقيقة الى المجاز من حيث انه لا يصار اليه الا بقرينة معينة ولا
وجب المصير الى سبيل الحقايق وان كان واللفظ فيهما ايضا حقيقي
من حيث المحلى موضوع للحقيقة وهو فيهما مستعمل فيها واما القرينة
فمن قرائن خارجية لفان قلت المعرف بلام الحقيقة مثلا
الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق عند رؤية اسامة
مقبل الحقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع
له لان معنى استعمال الكلمة في المعنى ان يكون الغرض الاصلي طلب
دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت المعرف
والعلم المذكورين على الواحد فانما اردت به الحقيقة ولزم من ذلك
التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة فهو لم يستعمل الا فيما
وضع له هذا كلامه ولم يذكر في المعرف اعني المعهود الخارجي شيئا
لكنا نقطع بانه حقيقة عنده لاتفاق الكلمة على ذلك اما لانه وضع
على حدة من قبيل الوضع العام الموضوع له خاص كما هو التحقيق
او لانه مستعمل في الحقيقة ايضا والتعيين من خارج كما هو الظاهر منه
وان لم تقم قرينة على ملاحظتها من حيث الوجود الخارجي فكلام الطبيعة
كما في التعاريف وقول الرجل خير من المراة وقوله والى هذا ينظر صاحب الكشاف
يريد ان تسمية لام الاستغراق بلام الجنس اعني الحقيقة والاستغراق

انما جاء من ملاحظة الوجود مع انتفاء ما يدل على ارادة الفردية
ثم قال وكثيرا ما يطلقه على ما يقصد به المفهوم والحقيقة كما ذكر
ان اللام في الحمد لله للجنس دون الاستغراق يريد ان المحلى باللام
عنده حقيقة في الجنس والاستغراق وغيره انما يجي من امر
خارج فلا يخرج به عن كونه للجنس فمن ثم صار يطلق لام الجنس
في الاستغراق كما يطلقها في الطبيعة اذا عرفت هذا فنقول غرض
المص من نقل كلامه وكلام الشيخ قبله اثبات ما ذكره ثالثا من ان
المحلى لا يحمل على العهد الا بقرينة ها نعم من الاستغراق وان
كان معناه الحقيقي انما هو الجنس والاستغراق وغيره من خارج
من حيث انهما نصا على ذلك ومن هنا ظهر مباينة هذا الوجه لسابقيه
فان الاول لكان على ان المحلى حقيقة في العموم والثالث انه لا يجوز
الحمل على غير العموم الا بقرينة وان لم يكن حقيقة فيه واما الثاني فهو ان في
خصوص هذا الخطاب اعني الخبر المذكور ما يدل على ارادة العموم لانه
انما ساقه للاستدلال فتعين حمله على العموم ولا يتوقف على القول
بان المحلى من صيغ العموم وحقيقة فيه ولا على القول بوجوب
تنزيله على العموم الا ان تقوم قرينة على غيره فاندفع ما ذكرناه
اولا لكن يتوجه عليه انه تعلق بكلام الشيخ في الاول والثالث
فان كان عقل من كلامه ان المحلى حقيقة في العموم وصيغة من
صيغه فلا معنى لتعلقه به في المقام الثالث وان كان عقل منه انه
يجب تنزيله على العموم ولا يصرف عنه الى غيره الا بقرينة معينة
وان كان حقيقة في الجنس كما يقول الشيخ وقوله انه للعموم من
جهة

جهة ان نسبة العموم الى غيره نسبة الحقيقة الى المجاز وانه كان في الكل حقيقة
لم يحسن التعلق به اولا وليس بالبعيد ان كلام الشيخ على الثاني بل هو
الظاهر فتصح دعوى العموم اذ لا يتوقف ح على دعوى وضع الالفاظ للامور
الخارجية بل قد نقول ان مراد الاكثرين قولهم انه للعموم انما هو ذلك لا انه
موضوع بوضع على حدة للخصوص للاستغراق قوله ثم لا يخفى ان اليقين والشك
مما لا يمكن اجتماعهما اه كانه رمز الى دفع ما قيل من انه لا دلالة في الخبر على
وجوب الاستصحاب اذ اقصى ما في الباب ان الاستصحاب نقض الظن بالشك
اذ بعد ورود الشك يصير المتيقن مظنونا فاذا الحقت الشك كنت قد تركت
الظن الى الشك ونقضته به لا اليقين بل التحقيق ان نقض الظن بالوهم فان
بقاء ما ثبت اذا كان راجحا كان عدمه مرجوحا وهو الوهم والممنوع في الخبر انما
هو نقض اليقين بالشك وحاصل الدفع انه لم يرد به الاستصحاب لم يبق له
مورد لاستحالة اجتماع اليقين والشك انما المراد لا تنقض ما كان متيقنا
لك بامر شك فيه اي لا تعتقد [illegible] تيقنه الى اخر شك فيه اي لا تترك
ما كان متيقنا وتاخذ بنقيضه المشكوك فيه وتوضيحه انك اذا تيقنت امرا من
طهارة او نجاسة او ملك او نحو ذلك ثم شككت في عروض ما يزيله او في ازالة
ما عرض له فاياك ان تترك ما تيقنته وتاخذ بالمشكوك فيه المناقض له اي المزيل
لحكمه فيكون ناقضا لما تيقنت بما شككت فيه قوله وصحيحة اخرى اه روى
الشيخ في باب طهارة الثياب والبدن من النجاسة عنه ع انه قال قلت اصاب
ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت
الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد
الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته

فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه
قد اصابه ولم اتيقن ذلك الى اخر ما حكي المصنف وتمام الحديث قلت فهل
علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان
تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته وانا في الصلوة قال
تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم
رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري
لعله شيء وقع عليك فلا ينبغي ان تنقض اليقين بالشك وقد اشتمل
هذا الصحيح على احكام الاول من حكم على النجاسة فصلى ناسيا ثم ذكر بعد
الفراغ وهو الاعادة مط وعليه الاكثر بل حكى ابن ادريس عليه الاجماع
وانه لا اجماع فان الخلاف انما وقع من الشيخ في الاستبصار حيث فصل بين
الوقت وخارجه فاوجب الاعادة في الاول دون الثاني جمعا بين الاخبار
لكنه في النهاية والمبسوط والخلاف على الاول ومع ذلك يعلم انه لا يعرف
له من التهذيب مذهب ثم لا فرق بعد العلم بوصول النجاسة بين
العلم بموضعها وعدمه اجماعا الثاني حكم ما اذا ظن الوصول ونظر فلم يجد
ثم وجدها بعد الفراغ وهو عدم الاعادة مط وعليه في الوقت الاكثرون
بل الخلاف محكي عن الشيخ في المبسوط واما بعده فاجماع الثالث حكم ما اذا
علم بالنجاسة ولم يعلم مكانها وانه لا تسوغ له الصلوة الا بعد القطع
بزوالها وهذا لا كلام فيه الرابع ان الشك في الوصول لا يجب عليه
التفتيش بل يصلي حتى يعلم وهو كسابقه الخامس حكم من وجدها
في الاثناء وهو فيمن سبق له العلم القطع والاستقبال كما عليه جماعة
ولعل هذا هو الذي اراد بقوله اذا شككت في موضع منه اي علمت بالوصول وشككت

في موضعه

في موضع من الثوب هل النجاسة فيه ام لا والا فقد سبق لنا فيه ان الشك بل الظن
في حكم العدم فكيف يوجب القطع بمجرد الشك وفيمن لم يسبق النظر ان
امكن والبنآء كما عليه الاكثر وقوله ع قطعت الصلوة وغسلته لا يريد به
حقيقة القطع بل الاشتغال عن الصلوة بالغسل بدليل قوله ثم بنيت
قوله بلا معارض اصلا لما مر اي لا عكس ولا يسوغ حمل المحلى على العهد والخروج
عن الظاهر من دون داع ولا معارض له اصلا فان حمل الخطاب على خلاف
الظاهر انما يسوغ لمعارض من عقل او نقل او اجماع فاذا لم يمكن امتنع ولئن
كان حمله على العهد خلاف الظاهر لما مر من انه سبق ساق التعليل
وقد يقال ان الامر هاهنا على العكس لمكان فاء التفريع وذلك لانه ع
سئل عن الوجه فيجيبه بقوله لانك على يقين من طهارتك ثم شككت
ثم قال فليس اه اي لما كان الامر على هذا الحال لم يكن لك ان تنقضه
بالشك والجواب انه على الحذف والايصال والمعنى فلا تنقضه بالشك
اذ ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا والا فلا وجه لتفريع ما
ليس على كونه على يقين من طهارته ثم شك وفي قوله اخرا لعله شيء وقع
عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك شاهد اخر اذ المراد وليس ينبغي
لك اه ترتكب بنقضك يقينك هذا بالشك ما هو مخصوص من نقض
طبيعة اليقين بطبيعة الشك قوله وفي الكافي اه روى الكليني في الصحيح
عن زرارة انه قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في اثنتين وقد احرز
الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد
ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام
فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الخ وهذا الصحيح صريح
في المطلوب وان كان ما تضمنه من الحكمين على خلاف ما عليه المعظم بل

الخلاف في الأول الا ما حكي عن الصدوق في المقنع حيث حكم بالاعادة
وفيه رواية وفي الثاني الا ما حكي عنه وعن ابن الجنيد حيث حكم بالتخيير بين
البناء على الأقل والأكثر جمعا بين هذا الخبر وما دل على البناء على الأكثر
وربما قوى بعض المتأخرين التخيير في الأول أيضا لذلك قوله وفي التهذيب
اه كأنه انما حذر من احداث الوضوء للشك دفعا للوسواس وذلك
يجمع بينه وبين ما دل على استحباب التجديد وان الوضوء على الوضوء نور
على نور ثم هذا أول الأخبار الخاصة التي ساقها لتحصيل صبغة الشرع
وتعرف عادته في الأمور بالاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ذلك
ما كان قوله في صحيحة ضريس بحذف اه ظاهر في المطروح وقوله ما علمت
انه قد خالطه الحرام لا يريد مجرد جريان احتمال كون هذا المطروح حراما
اذ المفروض ذلك فكان ينبغي المنع منه مطلقا وانما المراد العلم بكون هذا الشيء
المطروح بعينه فيه حرام وفيه حلال كان يقطع بانه بعض الجبن من
عمل المشركين فذلك الذي يحرم لا ما لم يعلم فيه ذلك بل احتمل ان يكون
بعضه من عملهم او كله فانه على اصل الحل ويحتمل ان يكون المسؤول عنه ما هو اعم من
المطروح والمبيع ويبعد التفصيل في الجواب فان العلم بكون بعض المبيع
حراما لا يقتضي تحريم جميع ما في السوق بعد العلم بان فيه ما هو حلال
بل بعد قيام الاحتمال وبالجملة فاحتمال كون هذا المبيع حلالا كاف في
الحل قوله لا يقال هذه الاخبار اه اما ما جاء في تجديد الوضوء والثياب
المعارة فلا كلام فيه لصراحته في الاستصحاب واما البواقي فلا دلالة فيها
على الاستصحاب لا عموما ولا خصوصا بل اقصى ما فيها الحكم باصالة الطهارة
والحل فاين هذا من الاستصحاب الذي هو بمعنى ان ما علم طهارته
او حله حكم ببقائه على ما كان عليه نعم ما جاء منها في الطهارة كقولهم كل شيء

طاهر

طاهر حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى تستيقن نجاسته انه قذر يحتمل
ان يكون انما جاء فيما علم طهارته وشك في عروض النجاسة له سيما
الأول لكنك تعلم ان قيام الاحتمال غير مجد في الاستدلال وكانه توهم من
ادات الغاية ان الغرض الاستمرار على الحكم فكانه قال كل شيء على الطهارة
والحل فالزم ذلك واستصحبه حتى تستيقن الخلاف وهذا خطأ فان في
جميع الاحوال يتعلق بالاصل لاستواء النسبة لانه يتعلق اولا بالاصل
ثم يستصحب ما حكم به على انه لو تستيقن شيئا كي تستصحبه ثم حاصل
ما جاء فيه بعينها او ردهم اليه او لعل الاستدلال بالاستصحاب في الموارد
الخاصة على مطلق الاستصحاب ما اشرنا اليه من ان ذلك الاستدلال
يبين الشارع وطريقته وانه يحكم بالاستصحاب ومما يقال من ذلك
بالغا ما بلغ ليبلغ بالعقل الى القطع واليقين بل قصاراه غلبة الظن
بعد فعلنا انه لم يجعله دليلا برأسه بل مؤيدا للدليل ومن يجعل الظن
طريقا فلا كلام عنده في مثله فانه من اقوى الظنون خصوصا
مع قيام الاخبار الكثيرة وكان فيما دل صريحا من تضافر
الاخبار بل تواترها على استصحاب ما ثبت مطلقا والاخذ
بما يتيقن والمنع من الخروج عنه الا الى يقين مثله مغناة عن
التعلق بموارد خاصة ليست من الاستصحاب في شيء كما جاء في
اصل الطهارة والحل وليست الاخبار الدالة على وجوب الاستصحاب
مطلقا منحصرة فيما حكي المص بل هناك اخبار اخر روى الشيخ في
التهذيب عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا
بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا
فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وروى

الصدوق في باب الاربعماية من كتاب الخصال عن ابي عبد الله ع
عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد
اربعماية باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من ذلك
انه قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك
لا ينقض اليقين وروى السيد عم رح عن المجلسي في البحار
في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن
الصدوق في الخصال عن ابيه بسنده الى ابي بصير ومحمد بن
مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
وفي البحار عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وكان هذين
يرجعان الى الثاني غير ان الاخير يخالفه في المتن وما قبله في
ذكر السند فان خبر الاربعماية مذكور في الخصال بغير هذا السند
فعلم ان رواية المجلسي رح كانت من غير هذا الموضع من
الخصال ولو استقصوا الكتاب على انه فيما عدى حكم الاجماع اجماعي
والفرق بينه وبين غيره محكم وخلاف بعض متاخري المتاخرين
مسبوق بالاجماع ملحوق به وكفاك في ذلك قول صاحب الفوائد
المدنية وهو بالمكانة التي هو فيها اعلم ان للاستصحاب صورتين
معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين
وعد الاولى استصحاب حكم النص حتى يرد الناسخ والثانية
الاستصحاب عند الشك في عروض القادح كحكوم زيد وملكه
وغناه وفقره وعدالته وفسقه وطهارة الثوب ونجاسته
وكونه

وكونه زوج فلانة وعبد فلان وهكذا وهذا الذي قلنا ان
الفرق بينه وبين محل النزاع تحكم واي فرق بين الشك في
فقد العارض وعروض القادح ان كان الشك بعد اليقين
غير معتبر وجب ان لا يعتبر في شيء منهما كيف لا وهو في الشك
في عروض القادح قد عرض لحال وهو شك في المعارض
والى هذا باب فيما بعد وعليه النظام واستقامت عليه طريق
العالم فان قلت الطريق انما استقامت على الاستصحاب في غير
محل النزاع اما فيه فلا قلت انا نقطع ان الناس في اوان التكليف
ما كانوا اذا كلفوا بشيء فكلما عرض لهم حال كالمتوضي يخرج
منه الدم والمذي او يقيء او ياكل او يلمس امراة او يفرح او يحزن
او نحو ذلك يرجعون الى المكلف ويسئلونه هل تغير الحكم السابق
ام لا بل يستمرون على الحكم السابق حتى يا تيهم نبا ويقين كما قالوا ع قوله
وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا اه ذكر السيد الشارح ههنا
ان هذه الامور الخمسة ماخوذة في الاستصحاب فلا معنى لجعلها شرطا وذلك
ان ما عدا الرابع يرجع الى اشتراط ظن البقاء وهو ماخوذ فيه واما الرابع
فدخوله في اوضح من ان يخفى قلت ما اعتمده المص في الاستدلال على حجية
الاستصحاب السيد الشارح نفسه وهو المعتمد وان كان متنا ولا للظن والشك
والوهم فكان قاضيا بوجوب استصحاب الحكم ما لم يقطع بانتفائه الا انه
الظاهر ان ذلك اعني احتمال البقاء ماخوذ في تعريفه فانه ما كان
ليستصحب مع قيام الدليل على انتفاء الحكم فيبطل اشتراط الاول
وهو ظاهر وكذا الثاني لرجوعه اليه فلم يبق الا الثالث والخامس

شرط العمل بالاستصحاب

اللذان هما عبارة عن اشتراط انتفاء المعارض على ان اشتراطهما
غني عن البيان وغير مختص بهذا الاصل واما الاخذ بظن
البقاء فانما هو عند من تعلق في حجيته بالظن بناء على حجية
الظن بالاصل او بالعارض او خصوص هذا الظن كما هو طريقة
الاكثر **قوله** الثاني آه الفرق بين هذا وسابقه ان المعتبر في الاول
قيام الدليل الخاص على انتفاء الحكم في الزمن الثاني او الحال الثانية
بالخصوص كما اذا جاء ان المغبون اذا اطلع بادر الى الرد فلا
اختيار له وكما جاء ان واجد الماء في الاثناء ينقض صلوته وهذا
بخلاف الثاني فان المعتبر فيه ان يحدث امر يقتضي انتفاء الحكم
في الزمن الثاني او الحالة الثانية وان كان اقتضاء ذلك الحادث
للانتفاء بالدليل ايضا وذلك كوجدان الماء في الاثناء فان حدوثه
بناء على ابد راجه فيما دل على بطلان التيمم بالوجدان موجب لانتفاء
الحكم الاول فكان مثال واجد الماء مثالا للكلا الامرين بالاعتبارين
فباعتبار ما دل على بطلان الصلوة به بخصوصه للاول وباعتبار
نفس الوجدان مع قطع النظر عما دل على بطلان هذه الصورة
بخصوصها للثاني ومعنى رجوعه بهذا الاعتبار الى فعل الشرط
الاول ان الحادث بعد قيام الدليل على كونه مبطلا للحكم السابق
يكون مما قام الدليل فيه على نفي الحكم وكذا الكلام في لبن الحمل حيث
تجري العادة بحدوث اللبن بعد فرض اندراجه فيما دل
على ان لبن الحمل لصاحب ذلك الحمل حادث يوجب انتفاء الحكم
السابق اعني كون اللبن للزوج السابق فلا يصح استصحابه الى ذلك
الحال

والحال والحكم حال جريان المادة بخروج اللبن بسبب الحمل فان فرض
قيام دليل يدل على ان اللبن في هذه الصورة للثاني كان بهذا الاعتبار
عبارة عن الاول **قوله** لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني اي على تقدير
اندراج هذه الصورة فيما دل على ان لبن الحمل لصاحب ذلك الحمل فلا
ريب في امتناع الحكم باللبن للزوج الاول والتعلق بالاستصحاب ثم اما
ان يحكم به للزوج الثاني او يتوقف فيه لتعارض الامارتين اعني الاستصحاب
وحدوث ما يقتضي نفي الحكم وانت خبير بانه لا معنى لجعل الاستصحاب
معارضا بعد الحكم ببطلانه لحدوث ما دل على انتفاء الحكم السابق
بل انما يرجع الى قيام الدليل على انتفائه انما يحسن عده معارضا اذا
تحقق هناك مفهوم الاستصحاب وتوقف شرطه عدم وجود المعارض
ومن هنا تعرف الفرق بين الاولين والثالث وكثيرا ما اشتبه هذا على
حملة هذا الكتاب **قوله** الرابع آه لا ريب ان استصحاب حكم وسحبه
من الزمن الاول الى الزمن الثاني لا يعقل من دون ثبوته في الزمن
الاول وقد عرفت ان هذا داخل في الاستصحاب وليس من الشرطية
في شيء نعم اثبات النجاسة في المثال المذكور باستصحاب عدم
التذكية ليس من قبيل الاستصحاب مع عدم العلم بالثبوت وانما يلزم
ذلك لو كان اثبات النجاسة باستصحابها وليس كذلك بل باستصحاب
ما يستلزمها وهو عدم التذكية فان استصحابه يستلزم الموت
حتف الانف والموت حتفا يستلزم النجاسة **قوله** ان عدم التذكية
اعم من الموت حتفا والحيوة قلنا بعد القطع بانتفاء الحيوة ينحصر في
الموت المستلزم للنجاسة ومثال الدار الذي ضرب ليس من هذا في شيء

انما مثلا ان يثبت ان في الدار ضاحكا مع فرض انحصار الضاحك في زيد
وعمرو ثم يعلم بخروج زيد وخرج فلا ريب في استصحاب بقاء الضاحك في الدار يستلزم بقاء
كون عمرو فيها ثم قد يقال ان الحكم بالنجاسة انما يكون بتحققها او باستصحا
او باستصحاب ما ينافيها لرجوعه الى استصحابها لا باستصحاب
ما هو اعم مع فرض انتفاء القسم الاخر لاصالة الطهارة وذلك ان
الاصل في كل شي الطهارة الا ما علم نجاسته بالفعل او بالاصل فيصحب
وبالجملة فكون هذا اعني استصحاب اللازم الاعم بعد انتفاء ما عدى
بعد انتفاء ما عدا موضع النزاع مفيد للنجاسة غير معلوم والاصل
الطهارة معارض بان النجاسة حكم من احكام المستحقا والتبع
من توابعه فبعد ثبوت المحكوم عليه بالاستصحاب تتبعه احكا
مه وهل يجاب باثبات شي بالاستصحاب الا لاجراء احكامه
اولست لما اثبت حيوة المفقود بالاستصحاب اجريت احكام
الحي عليه وكذلك في العدالة والغناء والطهارة ونقايضها
وسائر ما يستصحب فان قلت من شرايط صحة الاستصحاب بقاء
الموضوع وعدم استحالته بل هو داخل فيه فان الاستصحاب كما مر في
مفتتح الباب هو ان يثبت شي في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الاول
والمعلوم انما هو عدم الذكوة في الحي وهو بعد زهوق النفس قد
استحال وخرج عن تلك الماهية كما اذا الكلب استحال ملحا والخمر خلا
فكيف يصح سحب الحكم من احد المتباينين الى الاخر قلت الموضوع ههنا
اعني المحكوم عليه بعدم الذكوة ليس هو مفهوم الشاة مثلا بل هذا
الشخص وهو باق بخلاف الكلب فان المحكوم عليه بالنجاسة ما صدق

عليه

عليه اسم الكلب وقد خرج بالاستحالة عن صدق الاسم وبعد
هذا كله فيه تامل فان اليقين انما يرفع بيقين مثله واصل الطهارة
محكم فلا يجوز الخروج عنه الا بيقين بالفعل كما اذا قطعت بالنجا[سة]
او بالاصل كما اذا ثبتت النجاسة بالاصل من قبل ثم استصحبها وما نحن
فيه ليس من هذا فان اصل ثبوت النجاسة انما كان بالظن وانما ثبت
بيقين اصلا فكيف يصح التعلق في اثباتها بالاستصحاب بعدم الذكوة
على انه معارض باستصحاب ما يقتضيه وهو استصحاب عدم الموت
حتفا وآخر اقوى منه وهو استصحاب الطهارة قوله الخامس قوله
اي اذ لا يمكن استصحاب ما يستلزم عدمه فلا يصح استصحاب طهارة
الماء في مثال الصيد لامكان استصحاب ما يستلزم عدمه نجاسته وهو
عدم ذكوة الصيد ولا استصحاب نجاسة الصيد باستصحاب عدم
ذكوته لامكان استصحاب ما يستلزم عدمه وهو طهارة الماء فيبطل
استصحاب ما يبطل كلا من المتنافيين بامكان استصحاب الاخر
ومما ظهر منه جواز استصحاب نجاسة الصيد لولا امكان
استصحاب ما ينافيه وقد ابطله من قريب وكان غرضه ان امكان
استصحاب المنافي مبطل اخر للاستصحاب غير ما مر من ثبوت الامر
المستصحب في الزمن الاول ولقائل ان لا تعارض لورود مقتضى النجاسة
على اصل الطهارة وثبوته فان ذهبت تتعلق بما تقدم من اصل
الطهارة انما ينقضه اصل النجاسة بيقين النجاسة ولا يقين
اصلا وانما كان اصل ثبوتها بطريق الظن قلنا فقد سلم اصل

استصحاب اصل الطهارة مما يصلح لمعارضته وكيف كان فهذا الذي
علقه خاصا من ثم من الثالث فلا وجه لجعله قسيما وش الاستصحاب
من انكر هذه الملازمة راه يعني ان منهم من انكر استلزام كل
من طهارة الماء وعدم ذكوة الصيد لعدم الاخرى وجرى على كلا
الاصلين وجمع بين المتنافيين حتى حكم بطهارة الماء وجاز استعما[له]
في الطهارة وعدم ذكوة الصيد فحرمه وزعم ان ذلك ليس بعزيز
في الشريعة كما قالوا فيمن ادعت ان عقد نكاحها انما وقع في الاحرام
وانكر الزوج مع انتفاء البينة ان ليس عليه الا اليمين فاذا حلف
حرم عليها ان تطالبه بالنفقة وان تمكنه من نفسها لئلا تعين
على حرام ثم في اعتقادها وحرم عليه ان يتزوج باختها لئلا يجمع
بين الاختين باعتقاده وساغ له ان يجبرها الوقاع ولزم الانفاق
وقد يق انها اباحت نفقتها واذهبت حرمتها والفرق بين
هذا المثال ومثال الصيد كما التمسك لايخ بل هو واضح فان التكليف
في هذا المثال مختلف ولكل من الزوج والزوجة تكليفه بخلاف
مثال الصيد فان من انكر الملازمة يحكم بكلا الحكمين لكل واحد
من المكلفين ثم انكار الملازمة ان بني على ما نقلته الاشارة
المشار اليه من اصل الطهارة انما ينقض بيقين النجاسة ولا يقين
اصلا كان له وجه والا فلا وجه له ولكن قد عرفت سابقا اه
هذا اشتراك فيما سلف له في الكلام على الشرط لا للتمس
الاستدلال على طهارة الجلد المطروح باستصحاب الطهارة الثابتة

في حال

في حال الحيوة حتى جعله معارضا لاستصحاب عدم الذكوة المستلزم
للنجاسة وفي الكلام على الخامس من الاستدلال على طهارة الماء
القليل باستصحاب الطهارة الثابتة له قبل وقوع الصيد فيه حتى
جعله معارضا لاستصحاب عدم الذكوة الثابت للصيد قبل السقوط
في الماء المستلزم للنجاسة وذلك ان قضية ما سلف هو ان الطهارة
مما ثبت بالاستصحاب بمعنى انها قد تكون بحيث يتوقف ثبوتها
عليه مع ان اصل الطهارة ثابت يصح التعلق به في اثبات كل طهارة
فلا يحتاج في اثبات الطهارة يوما الى الاستصحاب فكان هذا الاستدلال
راك دفعا لذلك الوهم اي لا نظن انا حيث مثلنا بذلك للاستصحاب
حاكمون بان الطهارة انما استفيدت من الاستصحاب كما هو
الظاهر فانا لم نرد ذلك وانما اردنا بضرب المثال في الطهارة
التي يكون اثباتها بالاستصحاب لم نتبق طهارة يتوقف اثباتها
على الاستصحاب فكان اثبات اصل الطهارة متضمنا لهذه
الدعوى ويتوجه ان قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال
عليه باخر خصوصا في المعارضة ولهذا اكثر ما نستدل على شيء واحد
باصل البراءة واصل العدم والاستصحاب والنص والاجماع ثم ان
دعوى التوضيح انما تعقل في التمثيل للشيء ابتداء والا فعند دعوى
المعارضة انما نقول لا يصح التعلق ههنا باستصحاب النجاسة
لان هنا استصحابا اخر يعارضه وهو استصحاب الطهارة
ان كان الاستصحاب لا يصلح لاثبات الطهارة فاي معارضة هناك
وقد يجاب بان غرضنا ان نبين انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب

وان امكن اثباتها بالاستصحاب ويكون من الاستصحاب في حكم الاجماع
نقول قد ثبت نجاستها قطعا واقصى ما هناك انه شككنا عرضت كما
في كونه مزيلا للنجاسة فنستصحب ما ثبت الى ان يثبت المزيل وح فيمكن ان يق
ان تحجيته عن صريح في الحكم بنجاستها فلا حاجة بنا الى التعلق في اثباتها
بالاستصحاب لكن هذه الروايه وان صح سندها متروكة معارضة باخبار
اخر مؤيدة بعمل الاستصحاب والشهرة العظيمة التي كادت تكون
اجماعا بل هي اجماع فانه لا يعرف في ذلك مخالف قوله وقد
يكون اشتراط شروط اخر اه وذلك كاشتراط عدم تبدل الموضع
بانتفاء وصف اخذ فيه عند تعلق الحكم حتى كان مناط الحكم وموضوعه
هو المجموع المركب من الوصف ح فان تغير متعلق الحكم وانتفائه
لانتفاء المركب بنفي بعض اجزائه وهذا بخلاف ما لم يوخذ فان انتفائه
لا يستلزم انتفاء متعلق الحكم وكاشتراطه وكاشتراط عدم زواله
وان نسخ ما دل على الزوال كما اذا امر بشيء ثم نهي عنه فانه ح لا يعقل
استصحاب الوجوب السابق كما توهم بعضهم للقطع بزواله وكاشتراط
الظن ببقاء الحكم السابق فاذا تساوى الاحتمالان او انعكس الامر كما في
الطاهر الذي يرجح في التعقيد وعن النجاسة له لم يجز الاستصحاب
وهذا الشرط انما يتم عند من بنى حجية الاستصحاب على اصالة العمل بالظن
بالاصل او بالعارض او تعلق بما يرجع الى دعوى حجية الظن كعدم
احتياج الباقي الى المؤثر وهذا له لم ياخذ في حد الاستصحاب فان معتم
من اخذ فيه فقال هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان لظن بقائه
فاما من بنى حجيته على الاخبار فليس هذا عنده بمعتبر بل يستصحب ولو شك

في البقاء

في البقاء لو صار مرجوحا قوله ولكن الجميع يرجع اه يريد ان ما ذكره
وما لم يذكر يرجع الى هذين وذلك كرجوع الثالث والخامس
الى الاول والاول والثاني الى الثاني فانهما يرجعان الى اشتراط
عدم العلم بانتفاء الحكم وكذا الرابع لدلالة العلم بالثبوت وكرجوع
ما اشرنا اليه من الشرائط الى اشتراط عدم الظن بانتفاء الحكم
قال المدقق الاسترابادي

وبه نستعين

كتبه العبد الفقير مولا رسول
الله محمد

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطا
هرين **قوله** قال المدقق الأسترابادي **الخ** ليقضى العجب من
هذه قطع ببطلان الاستصحاب ولو حالت به كل اية ولم
يلتفت على ما قام عليه من الحجج العقلية لما بينه وبين العقل
المناضلة ثم لما رأى الاخبار الصريحة المتواترة تنادي عليه
من كل جانب اعوزه الهرب وضاق عليهم المهرب جعل
تارة يدعى قطع اختلاف حال الموضوع وان لم يؤخذ فيه مقتضى
لتغيره وعدم كونه موضوع الحكم السابق ومتعلقه حتى زعم
ان الحكم باستمرار الحكم اليه تسرية للحكم من موضوع الى آخر فلا
يكون مندرجا في القاعدة المستفادة من تلك الاخبار فان
المتيقن انما هو جريان الحكم في الموضوع الاول دون
الثاني فلم يكن ترك الحكم في الثاني خروجا من يقين الى غيره
بل اجراء الحكم فيه اخذ بالظن المطلق الذي لا يرجع الى يقين
وهو حاصل جوابه الاول الذي لا ينال الا بالتحقيق والنظر الد
قيق اعاذ الله احدا من امثال هذه الانظار الدقيقة وزعم
اخرى ان الحكم منتظر في الحالة في محل النزاع من الشبهات التي يجب
التوقف عندها لعدم بيانها وهو حاصل جوابه الثاني وما
بعد اخبار اليقين من بيان **فان قلت** عساه بنا ذلك على
ما يذهب عليه من عدم جواز الاخذ بشيء من عمومات الكتاب
والسنة حتى يرد بيانه من اهل البيت عم كما صرح به في الفوائد
قلت ان اخبار اليقين انما جاءت عن اهل البيت عم ان كان الحكم
في الحالة الثانية شبهة كما زعم وليس كما زعم مع هذا العموم
المؤكد تارة بقوله ابدا واخرى في حالة من الحالات وعلم تطرق

التخصيص له

التخصيص له الا نادرا كما في الشك في اعداد الركعات بناء على المشهور كان
الحكم في سائر العمومات من اعظم الشبهات مع انه لا نزاع لاحد في ان الحكم
المتعلق بالعام جار في كل جزئي من الجزئيات الا ما علم خروجه واقصى
ما هناك ان المجتهدين يشترطون في اجراء الحكم الفحص عن المخصص ونحن
نلتزم ههنا وعدم اعتماده على عمومات الكتاب والسنة كما حكينا
عنه انما كان من جهة اخرى وهي ان الكتاب كله متشابه وكذا السنة النبوية
قوله في الجواب عن الاول وظن اصابة النجاسة الوجه الاخر عن الغسل
بعد الخ وجه عن محل النزاع **قوله** ان كثيرا منهم زعموا ان هذا منه
اعتراف بان المستند له على حجية الاستصحاب بهذه الطريقة كثير
فما ظنك بجميع الذاهبين الى الحجية فان طرقهم شتى ثم ما ذنبهم
والخطاب عام مؤكد بانحاء التوكيدات يحذر على جريان الحكم في فرد من
افراده انما غلطهم تحكم واخذ بعد هذا كطريق التخصيص من دون
مخصص ومن الغريب بعد تشدده هذا في امر الاستصحاب وتحامله
في شانه على الاصحاب عدوله الى القول به في عين هذا الكتاب
فقد حكى شيخنا صاحب الحدائق في درره عنه انه ذكر في تعليقه على
مدارك الاحكام انه اذا ثبت من الشارع حكم من الاحكام وجب
العمل به فاذا حصلت شبهة توجب التردد في رفع ذلك الحكم وعدمه
وجب الفحص والبحث عن حكم الله تعالى الواقعي في ذلك فان حصل عمل
على مقتضاه والا اجرى الحكم الاول اجراء ظاهريا بمعنى لا يجوز القطع
بكونه حكم الله تعالى واقعا لانه بعد عروض الشبهة المذكورة لا يدري انه تعالى
يديم الحكم او لا يديمه كما لا يعلم انه ينسخ الحكم الفلاني بعد ثبوته او لا
ينسخه فعند عروض شبهة النسخ يجب الفحص هل النسخ واقع ام لا
ومع العجز يجب اجراء الحكم الثابت الى ظهور خلافه قال وقد علم من الدين

ضرورة انقسام الأحكام إلى ظاهرية وواقعية واعتبار كل واحد منهما **واحتج**
على ذلك الثاني المعول على هذه القاعدة يعني إجراء الحكم السابق ما لم يظهر
المخالف مستمر من بدو الإسلام إلى الآن قال ولولا ذلك للزم الحرج وجهة
الحرج لوقوع كثير من الناس في شبهة وجوب الرافع مقيسا إلى الكثير من الأحكام
قديما وحديثا مع العجز عن الرجوع إلى صاحب الشرع قال وكثير من الأقسام
المتفق عليها في الاستصحاب لو تأملت وجدتها مبنية على ما ذكرنا إذ شمول
النص لجميع الأحوال والأزمان ليس من باب العموم بل من باب الإطلاق
والمطلق لا يدل على أفراده بشيء من الدلالات الثلاثة لتحققه في
ضمن أقلها والإطلاق مشترك بين الصور المختلف فيها انتهى وهو كما
ترى تسبيل القوم يجري الحكم الأول في الحالة الثانية بالاستصحاب غير أنه
يفرق بين الحالين ففي الحالة الأولى يزعم أن الحكم قطعي بناء على أنما
يذهب إليه من الأدلة الشرعية تفيد القطع بالحكم وفي الثانية حكم
بانتظاره بإمكان عروض الشبهة واحتمال إدامة الله للحكم السابق
ومع هذا ولما وقع العجز بعد الفحص كان الظاهر هو الإدامة والخطب
في ذلك بعد إجراء الحكم سهل وقوله في الاستدلال وكثير من الأقسام
المتفق عليها **اه** رفع لما هجس بالذهن من أن النص إن كان
شاملا للحال الثاني فثبوت الحكم بالنص والاستصحاب والاستعانة
التبرعية وحاصله أنا متفقون في كثير من المواطن على التبرعية والاستصحاب
وليس هناك عموم بل إطلاق **قوله** ومن جملتهم أن بعضهم توهم **اه**
تناول الخبر لمحل النزاع مقطوع به فكيف يكون من الأوهام بل ربما
كان أظهر أفراده وذلك أن الشك قد يكون في عروض المنجس
لمعلوم الطهارة وقد يكون في اندراج هذا الفرد المخصوص في الصنف
النجس كأن يقول الجنس صنفان نجس طاهر كدم ذي النفس ودم غيره

ثم يعثر على

ثم يعثر على شيء من الدم ولا يعلم هل هو من ذي النفس أو من غيره
وقد يكون في حكم الصنف نفسه فلا يعلم هل هو نجس أو طاهر
كنطفة الغنم وبول الخفاش ولا ريب في تناوله للثلاثة وأن الثالث
أظهر من الأول لقوله حتى تعلم قذر فإن صدقه على الذي بان أنه نجس
أظهر من على الذي بان أنه متنجس ولا نزاع في الحكم بالطهارة في
الأولين وكذلك في الثالث عند المحققين وإنما خالف في ذلك
البعض لا لعدم اندراجه تحت عموم الخبر كما يوهم كلامه بل لأن حكم
الله فيه مجهول فكان من الشبهات التي يجب التوقف عندها وبا
لجملة فهذا الخبر عندهم مخصوص بما جاء في الشبهات وهذا أقصد
شيء يوجه به مقالتهم في ذلك **قوله** ومن المعلوم أن مرادهم
اه هذا ظاهر في علمه بظهور الخبر في محل النزاع وأن ذلك هو المدرك في
عدم الحكم فيه بالطهارة **قوله** ما لم يميز الشارع **اه** ربما ميز بين صنفي
الجنس بعلامة كما هو في الطيور والسموك فإذا شك في فرد هل هو
من هذا الصنف أو من ذاك روعيت العلامة الشرعية وارتفع
الإشكال وإلا لم يحتج إلى التعليق بالأصل ولا يخفى أن قوله عام
شامل الخ لما لم يكن للخصم في إخراج محل النزاع عن هذه الضابطة
متعلقا سوى دعوى إرادة ترجيح المص بأن العموم متحقق
فدعوى خروج بعض الأفراد من غير دليل تحكم **اه** مع أن الأول
يستلزم الثاني اه هذه علاوة تصلح أن تكون جوابا ثانيا وجهنا
به مقالتهم من دعوى تخصيص هذا الخبر بما جاء في الشبهة وحا
صله أن الجهل بحكم الله إن كان مقتضيا للخروج عن هذه الضابطة
الشرعية لم يبق لها مصداق فإن شك في عروض النجاسة لا أدنى
اندراجه تحت النجس لا يعرف ما حكم الله فيه هل هو النجاسة ووجوب

التنزه عنه في الصلوة وكلما يشترط بالطهارة او الطهارة وعدم التنزه
والفرق بين ما جهل حكم الله فيه ابتداء وما رجع الى الجهل حتى يجب
التوقف في الاول دون الثاني وحتى يجري حكم الخبر على الثاني
دون الاول والحكم بين **قوله** وقد عرفت **آه** لم نعرف في ذلك الفصل
اكثر من اطلاق هذه القاعدة والخصم ينكر جريانها في محل النزاع
وايضا فرقه آه انت تعلم بان تمثيله بنطفة الغنم انما كان لمحل النزاع
وهو ما جهل حكمه شرعا وبالدم وما بعده لما عنه من الدماء وقع الكذب
في كونه من الصنف الطاهر او النجس وان كان كل واحد من هذه الامور
صنفين طاهر كدم غير ذي النفس وبول ماكول اللحم ولحمه والماء الذي
لم يعلم عروض النجاسة له ولبن نجس العين وجبنه او ما لم يعلم
نجاسته منهما ونجس كدم ذي النفس وبول الانسان ولحم الميتة
وما عرض له النجاسة من الماء واللبن والجبن او كان من نجس
العين صح التمثيل بمطلقها لغير محل النزاع ولما كانت نطفة الغنم
مجهولة الحال اختصت بمحل النزاع انما المساوي للدم وما بعده
في الانقسام مطلق النطفة ولم يمثل بها بل بخصوص نطفة الغنم
واقصى ما هناك انها بعض مطلق النطفة فيما عد من المحتمل وليس
عليه ان يحصي كل منقسم كما انه لم يذكر من مجهول الحكم الا نطفة
الغنم مع ان بول الخفاش كذلك وبعض الدماء وكثير من الاشياء
قوله ومن العجب **آه** ان كان حكمه بطهارة بول الفرس عند الشك لاصل
الطهارة فهو محل التعجب وان كان بخصوص ما فيه فالعجب من التعجب
قوله فان قلت **آه** حاصل هذا السؤال وعلاوة ان في اطلاق
الخبر ما يدل على تخصيصه بغير محل النزاع وذلك انه يفهم
لدينا ان المجتهد اذا جهل حكم الشارع في شيء فلم يعلم هل هو طاهر

او نجس

بلغ

او نجس امتنع عليه ان يحكم بطهارته بناء على اصل الطهارة حتى يجتهد
في مراعات الادلة ويفحص عما يدل على نجاسته ويخرجه عن البقاء
على اصل الطهارة وان المقلد اذا جهل الحكم وجب عليه الرجوع الى المجتهد
والسؤال عن حكمه فلا تسوغ الصلوة بمجهول الحكم حتى يفحص عنه ان كان
مجتهدا او يسئل ان كان مقلدا فلو اريد بالخبر ما يتناول محل النزاع وهو
مطلق المشتبه اقتضى ظاهره جواز الحكم والبناء على اصل الطهارة من دون
فحص ولا سوال وانه ممتنع ونحوه الى ما دل على هذه المقدمة
التي بنا السؤال عليها اعني وجوب الفحص على المجتهد والسؤال على المقلد
هو المقيد لهذا الخبر وعسى ان تقول الحتم الان فاما في الخبر فكيف يسوغ
ان يبني الاصل على احدهما مع قيام الاخر ومثله في الفروع غير جائز فضلا
عن مثل هذا الاصل فنقول كل من العموم والاطلاق وان كان هو الظاهر
الا انه قام على التقييد دليل وهو ما دل على وجوب الفحص باعتراف
الخصم ولم يقم على التخصيص دليل وما يتوهم من ان ما دل على الوقوف
عند الشبهات هو المخصص مردود بان تناول هذا الخبر لمحل النزاع
بل ظهوره فيه اخرجه عن حيز الاشتباه انما الشبهة تلك التي لم يعرف
امرها لا بعموم ولا بخصوص او تعارضت فيها الادلة متكافئة حتى يبقى
الناظر فيها ليس اقدام واحجام انه كان هذا شبهة فكل عموم شبهة فهذا
جواب بالحل وقد يجاب بالنقض بما عدا محل النزاع فانه يرجع الى
الجهل بالحكم قلت آه حاصل انه المكلف في حكمه بل في خصوص ما شك
في طهارته لاطلاق قوله كل شيء طاهر حتى تعلم قذره وقوله مطلقا
قيد للجاهل وسواء كان مجتهدا او مقلدا والمناسب لما وقع في السؤال
سواء كان في الحكم او في العمل وقضيته هذا المنع جواز الحكم بالطهارة والبناء
على هذا الاصل من المجتهد دون تفحص المقلد وان جاز ان يكون

بمعنى الجواب الذي لا يخرج وهو ما سبق من الفحص على المجتهد والسؤال
على المقلد لا في كل امر يشتبه صح

هنالك ما يدل على النجاسة او ظن وللمقلد من دون سؤال وان اجاز
او ظن ان المجتهد يمنعه ويحكم له بالنجاسة وهو ظاهر البطلان
بين الفساد واني يجوز الحكم او يصح العمل حتى يغلب الظن ويبلي العذر
وذلك لا يتحقق الا بالفحص والسؤال وحاصل الثاني الفرق بين ما
حكم بنجاسته وان لم يطلع لان يكون مدركا للمجتهد ومرجعا
للمقلد فيحتاج الفحص والسؤال وبين ما لم يبلغ فيه حكم بنجاسته
وهو المراد بالغافل وان كان شاكا في النجاسة لجهله بالحكم وهو
كما ترى فان الشك كاف في ايجاب التفحص والسؤال لما
مر وان كان مع سماع الحكم بالنجاسة او لحكم يتعين الغافل
بالكلية ذلك الذي لم يشك ومن اطمأنت نفسه بالطهارة وتكليف
مثله ان لم يخرج عن الطريق فلا ريب انه حرج ومشقة والقائل
ان هذا المطمئن ان كان مجتهدا فان صدر بطمأنينته من دليله
فلا كلام وذلك تكليفه والا وجب عليه الرجوع الى الادلة وكذا
ان كان مقلدا لان اطمأنان عن تقليد مجتهد فذاك فرضه
والا وجب عليه الرجوع الى المجتهد وبالجملة اذا كان على شريعة يعلم
ان لها جملة وعلم ان الاشياء لا تخرج عن الطهارة والنجاسة وان
هنالك تكاليف عديدة عليه وجب عليه الرجوع الى المجتهد في كل
شيء الا ما علم طهارته او نجاسته بالضرورة وكذا الكلام في سائر
الاحكام والحاصل الثالث ما اجبنا به من قيام الدليل على التقييد
بالفاحص لكنه اقتصر على التقييد في حق المجتهد وقد عرفت ان
المقلد والمجتهد في ذلك سيان هذا الفحص وذا السؤال
وحاصل الرابع اعتبار التقييد بالفحص والسؤال في محل النزاع
وفي غيره ان ادى الى الجهل بالحكم اشتباها وذلك كما اذا فرضنا ان شك

التفحص ق

مجتهد

مجتهد في ان ظن اصابة النجاسة للثوب والشك في ذلك هل هو قادح في
طهارته ام لا فانه يجب عليه بذل الجهد في تتبع المدارك حتى يعلم الحكم
وكذلك المقلد اذا شك في ذلك وجب عليه السؤال لتركه واعلم ان الشهيد
الاول ره جعل الاستصحاب اربعة اقسام بمجرد اصطلاح من الشهيدين
وجماعة وجعله في المعتبر ثلثة استصحاب حال العقل وقال وهو التمسك
بالبراءة الاصلية والاستصحاب عدم الحكم حتى يقوم الدليل عليه واستصحاب
حال الشرع ومثله بمثال واجد الماء وجعله جماعة منهم ابن الحاجب قسمين
فيعود على مثال الاستصحاب الحال واستصحاب حكم الاجماع واقتصر
جمع على واحد فالشيخ في العدة والمحقق في اصوله على مثال واجد الماء والعلامة
فيبني على الاستصحاب وابن ادريس وصاحب الغنية والشهيد في الذكرى
وصاحب المنهاج على استصحاب الحال لو اطلق وقضيته اشتمله لما تناول
ما وقع الشك في عروض القادح وصاحب المعالم عليه الرحمة ضرب له المثال
والمصنف على استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع ومثله بالمثال
المذكور وقد يقسم باعتبار الامر المستصحب الى اكثر من اربعة وذلك لان
الامر الذي يراد به استصحاب الحكم به في الحال الثاني اما ان يكون هو الحكم الشرعي
او نفيه او موضوعه والاول اما ان يكون عند الشك في النسخ ويسمى
باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عنده
الشك في قدح العارض وابطاله للحكم الثابت ويسمى باستصحاب حكم
الاجماع وان ثبت بالنص واستصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض
القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله لهذا وما قبله والثاني
استصحاب عدم الحكم تكليفيا او وضعيا الى ان يظهر دليله وقريب منه
استصحاب حال العقل فانه يستلزمه وليس هو بعينه فان هذا عبارة عن
استصحاب البراءة السابقة وهي صفة للذمة وذاك استصحاب العدم

اختلاف كلماتهم في تقسيم الاستصحاب

السابق وهو صفة للحكم فمن ثم جعله في المعتبر قسيماً والثالث استصحاب
اقسام العموم الى ان يظهر المخصص والاطلاق الى ان يظهر المقيد واستصحاب
الظاهر الى ان تقوم قرينة التاويل ويزيد بذلك الانكباب على الظاهر
والحكم بمقتضاه الى ان يظهر خلافه وقد عرفت ان لا حاجة هنا الى الاستصحاب
لاستمرار الظهور فان قلت اذا عرض ما يشك في كونه مخصصا كالقياس
فعند زوال الظهور فيحتاج الى الاستصحاب قلت هذا لم ينهض العارض للتخصيص
شرعا فالظهور باق وان كان بدونه اظهر فان مدار العمل على اصل الظهور
على ان الاشتراك في العلة الذي عليه مدار القياس امر ثابت في نفس الامر
في كل آن فليس هناك وقت خال عنه ليستصحب في استصحاب ما عدا ذلك
من متعلقات الاحكام كحيوة زيد وفقره وغناه ونحو ذلك فان ذلك
كله استصحاب في الموضوع من حيث حكم الشارع على الحي والفقير والغني
بالاحكام التابعة للحيوة والفقر والغناء وقد يقسم الى قسمين يتناولان
جميع هذه الاقسام والوجه تقسيمه باعتبار ما عليه مدار النزاع وهو الشك
في عروض المبطل وابطال العارض فان النزاع انما هو في الثاني دون
الاول فينقسم الى قسمين احدهما الاستصحاب عند وقوع الشك في عروض
المبطل ولا كلام فيه والثاني الاستصحاب عند الشك في ابطال العارض
اي كون هذا العارض مبطلا للحكم السابق وفيه النزاع وهذان يتناولان
جميع ما عداهما من تلك الاقسام بل يجريان في كل واحد منهما فان
استصحاب النص مثلا قد يكون عند الشك في عروض الناسخ وقد يكون
عند الشك في نسخ هذا العارض كالامارات واخبار الآحاد وكذا استصحاب
عدم الحكم قد يكون الشك في عروض ما يثبت الحكم وقد يكون عند الشك في
كون هذا الشيء العارض من امارات او شهرة او استحسان ونحو ذلك
مثبتا له وكذلك استصحاب العموم وربما كان حيث يشك في عروض التخصيص

٢
مستصحب

وربما كا

السابقة

وربما كان عند عروض ما يشك في كونه مخصصا كخصوص المورد والقياس
ونحو ذلك وكذا حيوة زيد قد تستصحب عند الشك في عروض الموت وقد
تستصحب عند عروض ما يشك في كونه موتا كالاغماء وكذا الفقر والغناء
وغيرها والنزاع في ذلك كله انما هو في الاستصحاب عند الشك في قدح العارض
غير النسخ وابطاله للحكم الشرعي قوله بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ
انت تعلم ان الاستقصاء ان وجب فانما يجب في الاخذ بالعموم لشيوع التخصيص
بخلاف النسخ لندرته وما كنا نعول على ناسخ لا نعثر عليه الا بالفحص
والاستقصاء انما ناخذ بالمقطوع به قوله وثانيها استصحاب حكم ثبت شرعا
اه ميز بين الثالث والرابع بما يشترك فيه فان ثبوت الحكم في كل منهما انما
هو بثبوت سببه والوجه التمييز بان الشك في احدهما في عروض القادح
وفي الثاني في قدح العارض قوله فانه قد مر مفصلا كما اشير اليه ما ذكره
في بحثه من ان الاخذ به مشروط بان لا يتجدد ما يوجب شغل الذمة في
الزمن الثاني لان التكليف برفع تكليف الغافل قوله وعرفت ان الثاني
ليس من الاستصحاب لم نعرف ذلك فيما سبق الا ما يظهر من تحقيقه
السابق وكيف كان فالشبهة ههنا ان الفرد الذي يراد اجراء حكم العموم
فيه بالاستصحاب ان كان داخلا في العموم فجريان الحكم فيه بالنص لا بالا
ستصحاب والا امتنع اجراء الحكم فيه ولم يعقل الاستصحاب فيه لعدم ثبوته
فيه من قبل وكذلك في الاستصحاب حكم النص فان خطاب التكليف ان كان دالا
على ثبوت الحكم في جميع الازمان فثبوته في الزمن الذي وقع فيه النزاع وادعى
الخصم نسخ الحكم فيه انما هو بالخطاب له لا لتنزيله كما هو المفروض ولا اقل منه
ظهوره فيه وان لم يكن دالا عليه ولا ظاهرا فيه كان اثبات الحكم فيه حكما بغير
دليل ونحن نقول اذا كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان ولا ريب
في ثبوت خطاب العموم والتكليف الظن في الدوام والخصم يدعي ورود

المخصص والناسخ ونحن نستصحب ما علمنا ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه
الخصم فانا نشك والخصم يدعي ورود المخصص والناسخ ونحن ما علمنا
ثبوته الى ان يثبت لدينا ما يدعيه الخصم ونحن نشك فيه
هو من الاستصحاب هذا نكوص عما سلف له في التحقيق من ان سببيت   واما الثالث
السبب اذا كانت على الاطلاق كالايجاب والقبول كانت للدوام وبطل
الاستصحاب حينئذ   ولكن القائل ١ه انت تعلم ان الكلام في اثبات
الحكم الشرعي بالاستصحاب وان الاستصحاب هل هو حجة شرعية ام لا
لا مطلقا فان حكم الناس ببقاء ما ثبت مما لا كلام فيه والحاصل هو قول
ان الحكم الشرعي المثبت بالاستصحاب قد يكون مما حكم به الشارع اصالة
كالرابع وقد يكون مما حكم به تبعا بان رتبه على سبب تحقق السبب
ثبت الحكم من دون حاجة الى النص عليه كما في الثالث
١ه لما كان الرابع هو استصحاب حكم الاجماع كمثال واجد الماء اورد   واما الرابع
ان ثبوت الحكم المجمع عليه ان كان على الدوام وهو الذي اراد بالاطلاق
فليس من الاستصحاب لان ثبوت الحكم في محل الشك على هذا التقدير يكون
بالاجماع لا بالاستصحاب وان لم يكن مطلقا بل كان الاجماع على الحكم قبل
عروض العارض امتنع الاستصحاب وانت تعلم ان قيما انا نا الاجماع على الحكم لا
بشرط وهو الاطلاق الحقيقي لا على الدوام ولا بشرط عدم العارض وههنا
يكون الاستصحاب وهو المطابق لمثال واجد الماء
في بعض المسائل الخ هذا الذي حكاه ذكره بعضهم في مثال واجد الماء ردا   وما قد يستدل
على الحكم بالمضي بعد الوجدان والجواب ان الاجماع وان كان فيما قبل الوجدان
لكنه لا بشرط فصح سحبه والحكم ببقائه في محل النزاع والحاصل ان الوقت
قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيدا وهو في المثال ظرف وانما يمتنع الاستصحاب
لو اخذ قيدا او شرطا في الحكم   فانه اذا ثبت تلازم ١ه هذا تعليل لعدم

التلازم

في التلازم
بين حكمين
من الادلة
الرابع
تقسيم
العقلية

التلازم من الادلة ثم التلازم وان كان نقلا عقلا فينبغي ان يخص بما اذا
كان من الجانبين كالمثال الاول لكنه اراد به ما يشمل اللزوم ولو
من جانب واحد كما في الثاني وتحريره ان التلازم الثابت شرعا
او عقلا او عادة او دليل عقلي يستدل به العقل عند ثبوت احد المتلازمين
بخطاب شرعي على ثبوت الاخر وان لم يرد فيه خطاب وذلك كان يقول
عليه السلام من تواتر عنده بحجة ان قصر فيقول ويقطر ايضا للتلازم
الثابت بقوله عم من قصر افطر وكذا استلزام حكم ثبوت اخر او نفيه
عقلا او عادة او شرعا دليل عقلي يستدل به العقل عند ثبوت الملزوم
بخطاب شرعي على اللازم فكان اثبات احد الحكمين في الاول بواسطة
التلازم والحكم باللازم في الثاني بواسطة اللزوم العقلي موقوفا على ورود
النص بالحكم الاخر في الاول وعلى الملزوم في الثاني والا فما كان ليثبت احد المتلازمين
او يحكم باللازم ابتداء دون حكم بالتلازم وهذا الذي اراد بقوله وهذا القسم
مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود النص وفي كثير النسخ مما لا يتوقف بلا
النافية وهو خطأ من الطلاب يدل عليهم فيزيد ومن لا يزعم ان
المراد بيان كون هذا القسم عقليا لا يتوقف على ورود نص واي دليل
من ادلة العقل يتوقف على ورود خطاب بعد لوله ليخص بخصوص هذا مع
انه من البديهيات والا لم يكن دليلا عقليا على انه في الواقع متوقف
كما عرفت فكيف ينفي التوقف نعم يتوجه ان الاستصحاب كذلك والاولى
شيء يستصحب العقل ويبقي اي شيء حكم لكن لما كان ذلك ظاهرا فيه
استغنى عن التنبيه ان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعي
كالمثال المذكور والمقدمة الشرعية كالوضوء للصلوة كان الدليل
على الحكم الذي لم ينص عليه بخصوصه شرعيا لا عقليا قلت اثبات

في مقدمة الواجب

الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل وان كان ثبوت الملازمة التي بها يستدل
العقل من طريق الشرع فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحرزة
عنده من اي طريق اصابها وكيف يكون الدليل على الحكم في مثله شرعيا والد
ليل الشرعي الدال على الملازمة لم يدل على هذا الحكم بخصوصه ولا تناوله بعمومه
لانه انما دل على حكم وضعي وهو التلازم ثم العقل يستدل بالحكم الوضعي
الذي دل عليه الدليل الشرعي على هذا الحكم التكليفي الخاص فيقول ان الشارع
قد حكم بالتلازم بين القصر والافطار وقد امرك الان بالتقصير فهو
امرك بالافطار بحكم تلك الملازمة والا فلا ملازمة بل لو كان الخطاب
الشرعي خطاب تكليف يستفاد منه الوضع حتى يكون عاما فيدنا ولا
لهذا الحكم التكليفي كان يقول متى قصرت فافطر فقد استدللت على الحكم
التكليفي بالملازمة لكان استدلالا عقليا لانه استدلال بالملازمة
المحرزة نعم لو استدل ابتداء بالخطاب لكان شرعيا لانه استدلال
بالعموم يعني شيء وهو ان ثبوت احد الحكمين والمزعوم لا اشترط ان يكون
بالنص بل اللازم انما هو الثبوت في الجملة بنص او باجماع او بالدليل العقلي
المستقل وكانما اراد بالنص الدليل الشرعي من حيث ان الكلام انما هو في اثبات
الاحكام الشرعية بالادلة العقلية مع ان الاجماع يرجع اليه وبينه وبين حكم العقل
المستقل تلازم الاول مقدمة الواجب انت تعلم ان المندرج في هذا القسم
اعني التلازم انما هو استلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا نفس المقدمة
ولعلنا نجيب في الثاني ولابد قبل الخوض في هذا الباب من مقدمات الاولى
في بيان معنى المقدمة اعلم ان مقدمة الشيء ما يتوقف عليه الشيء وكان له
دخل في التاثير بحيث لا يتم الا به سببا كان او شرطا او ارتفاع مانع او معدا
وسبب الشيء ما كان بينه وبين الشيء ارتباط في الموجود والمعدوم بحيث

يلزم

بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبالجملة هو العلة التامة
والمراد به هنا ما عدا الفاعل اذ لا معنى لدعوى وجوبه بوجوب ذي المقدمة
فهو اذن جميع ما يؤدي الفاعل الى الفعل وما اشتهر على السنة جماعة من ان
مرادهم ههنا وفي مسألة القيد الجزء الاخير من العلة لا جميع ما يتوقف عليه
لان من جملته الشروط وارتفاع الموانع وقد وجد الخلاف فيهما دونه فكلام
ناش من قلة التدبر في كلام القوم وعدم الوقوف على مرادهم من الشرط هل هو
الداخل في السبب والخارج عنه على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى وشرط الشيء
ما كان بينه وبين الشيء ارتباط في العدم بحيث يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده الوجود واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم
ثم كل واحد منها اما شرعي كصيغ العقود والوضوء والحيض او عقلي كالنظر
المحصل للعلوم والصعود للكون على السطح وترك الاضداد للمامور به او عادي
كالاطعام للاشباع وغسل جزء من الراس والعضد في الوضوء للعلم بغسل
الوجه واليدين وترك غسل ذلك الجزء فانه مانع من العلم ومدخلية السبب في
التاثير ظاهر واما الشرط والمانع فيتوقف التاثير على وجود الاول وارتفاع
الثاني وهذا القدر كاف في المدخلية والا فالمؤثر الحقيقي هو الفاعل المختار واما
المعد فله صيغة الشرط والمانع فانه ما يتوقف التاثير على وجوده وعدمه واما
الجزء فاوضح من ان يخفى على كونه جزءا من باب المقدمة بحيث يوجب الكل بنحو
بطلان الصلوة في الدار المغصوبة ومن هنا ظهر لك ان الملزوم المقارن كرؤية
جبل ابي قبيس للحاج ومشاهدة كل الابدين مشاهدة الهلال في ملك
الحاج وكونه متحركا او ساكنا او متحيزا او تحت السماء ونحو ذلك على الحج
نحصي ليس من المقدمة في شيء لعدم المدخلية في التاثير المقدمة الثانية
في تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب ومقدمة وجود وانقسام الواجب
بحسبها الى مقيد ومطلق اعلم ان مقدمة الوجوب ما لا يجب الشيء المتوقف

المقدمة الثانية

عليها الابعد احرازها وبعبارة اخرى ما كانت شرطا في وجوبه كالاستطاعة
في الحج وملك النصاب في الزكوة ومقدمة الوجود ما لا يجب الشي المتوقف
عليها وان لم تكن موجودة وبعبارة اخرى ما لم تؤخذ شرطا في وجوبه
فيجب تحصيلها كقطع المسافة للحج واخراج المال للزكوة وحز الرقبة
للقتل والطهارة للصلوة والواجب في الاولى مقيد مشروط اي بوجودها
وفي الثانية مطلقا اي بالنسبة اليها فلا يتوقف على وجودها ولا يكاد
ينفك وجوب عنهما اذ لا اقل من البلوغ والعقل والاستطاعة في الاولى
والسعي في التحصيل في الثانية والنزاع انما هو في الثانية دون الاولى اذ لا نزاع
لاحد في ان ايجاب الفعل لا يستلزم ايجاب ما شرط وجوبه بوجوده والا فلا
معنى للشرط فاذا قال ان كنت مستطيعا فحج او مالكا للنصاب فزك لم
يجب تحصيل الاستطاعة ليحج ولا النصاب ليزكي المقدمة الثالثة في بيان الوجوب
للتنازع في اثباته للمقدمة بواسطة وجوب ما يتوقف عليها هل هو عقلي
بمعنى اللزوم او شرعي فنقول ان كان وجوب المقدمة الذي وقع
النزاع فيه فانفيه قوم ونفاه اخرون عبارة عن طلبها ومحبوبيتها في نفس الامر
وكونها لا بد منها كما زعم بعضهم فذلك داخل في مفهوم المقدمة فلا معنى
للنزاع فيه بعد الاتفاق على كونها مقدمة على ان هذا اللزوم لا يسمى في
العرف وجوبا مع ان الظاهر ان وجوب المقدمة من سنخ وجوب ذي
المقدمة فانه هو المتبادر في قولهم قولهم وجوب الشي يستلزم وجوب
مقدمته ثم ما للاصولي والبحث عن اللوازم العقلية الواقعية وان كان
ما يبتني على التوقف واللزوم من الزام العقل به فانه يعني حكم باللزوم الزم
توجهان ذلك ايضا لا نزاع فيه كالملزوم فانه ان لم يكن داخلا في المقدمة
فهو من لوازمها وانه مخالف للظاهر اذ ليس من سنخ ايجاب ذي
المقدمة وان ذلك ليس من اغراض الاصولي فانه انما يبحث عما يترتب

على نحو

ثالثة المقدمة

على نحو في حكم الشارع واستنباطه وليس هذا مبنيا على قاعدة تحسين العقل وكشفه
عن حكم التلازم بين حكمي العقل والشرع وان كان عبارة عن التحتيم الشرعي الذي
يترتب عليه الثواب والعقاب كما هو الظاهر من محاوراتهم في هذا الباب حتى يستحق
بتركها العقاب وان لم يسبق التارك الى ترك ذي المقدمة كتارك الخروج مع
الرفقة وان لم يتفق له اتيان الحج لزمهم الالتزام بحدوث ترتب العقاب على ترك كل
كل مقدمة مقدمة حتى يعاقب تارك الحج والجهاد مثلا على ترك ابتياع الراحلة
والسلاح والمزاود والازواد وحمل الاسلحة وقطع كل جزء من المسافة
البعيدة الى غير ذلك من المقدمات الكثيرة لصدق اسم المقدمة على كل واحد من هذه
الامور بل على كل جزء منها مع ان طريقة العقلاء مستمرة على انهم اذا عاقبوا او عاتبوا
على ترك التكاليف لا يرون لذلك محلا سوى ما ترك ذي المقدمة والا لتعلقوا
بها وعددوها ولم يعلمها اهل الجد والاري ان من كان عليه ذنب كثير
كيف تعدد عليه عند العقاب ومما ينبه على ذلك انه لا كلام في ان عقاب تارك
الواجب لا يختلف بترك بعض المقدمات او اكثرها او جميعها الابعد في الفضل
الثواب على المقدمات كما اذا رأيت عبدك يسعى في قضاء حوائجك ولكن ذلك لم يجعل
من الثواب على ما يتوقف عليها الا من اولى تخارج به كما جاء في حديث من لم يلد يرك
الحج واذا بطل تعين ان يكون عبارة عن طلب الشارع والزامه بالمقدمة من
دون ترتب ثواب وعقاب كما صرح به بعض المحققين وليس ببدع فان الواجب
قسمان اصلي يكون هو المطلوب بالذات وتبعي يكون وجوده مصلحة في غيره
والواجب الذي يترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه انما هو الاصلي ولا ترتب
على تبعي وان صرح به كما نقول بقسم واضح واشتر علينا لحما فان قلت حديث
الطلب ان تم فانما يتم في المقدمات القريبة كالخز بالنسبة الى الفعل والقبض
على القلم ووضعه في المحمع بالنسبة الى الكتابة واما البعيدة فربما لم تخطر على
البال فكيف يعقل طلبها قلنا انما نعقل من طلب الشي وايجابه طلب ما يتوقف عليه

ع نعم صح

كيف كان على الاجمال فتدخل البعيدة بل قد نقول ان البعيدة مطلوبة تفصيلا
بمعنى انها بحيث لو سئل عنها لاراده‌ا والزم بها وسياق لهذا تتمة ولما
اشكل هذا على بعضهم فصل ما بين ما يكون الامر فيه هو الله جل شانه وغيره
فحكم بوجوب سائر المقدمات في الاول لعموم علمه تعالى واقتصر في الثاني على القريبة
المقدمة الرابعة في ان دلالة الخطاب على وجوب المقدمة من اي اقسام
الدلالة فنقول لا ريب انها ليست بمطابقية ولا تضمنية فلم يبق الا ان تكون
التزامية وقد اورد على ذلك ان المعتبر فيها انما هو اللزوم البين بالمعنى الاخص
وهو منتف في هذا الباب حتى العرفي ولئن تحقق فانما يتحقق في المقدمات
القريبة المشارفة للفعل كالجرح للقتل والصعود للكون على السطح وامساك القلم للكتابة
دون البعيدة والكلام فيما هو اعم والجواب ان اشتراط التلازم الكلي عقلا او عرفا في الالتزامية انما هو
طريقة اهل الميزان حسب ما نص عليه المحققون كقطب المحققين والمحقق الشريف والتفتازاني انما
هو لان الكلام ... كون الالفاظ بحيث كلما اخطر خطر المعنى واما اهل الاصول والبيان فلا يشترطون
التلازم الكلي ولا يشترطون ذلك وهو في دلالة الالفاظ على المعاني المجازية و
الكنائية منتف غالبا وما اجاب به بعضهم من ان الدال هو مجموع اللفظ مع القرينة وبين
المجموع والمعنى المجازي تلازم كلي فاقول فيه ان التحقيق هو ان الدال انما هو
هو اللفظ بشرط القرينة والا لبقي مجاز مفرد وثانيا انه كثيرا ما يحتاج
الانتقال الى المعنى المجازي بعد نصب القرينة الى فضل تامل ومن ثم قسم الاستعارة
الى عامية مبتذلة وخاصية غريبة لا يدركها الا الاذكياء والفطن على ان هذا وارد
على اهل الميزان فان غرضهم حصر الدلالات واذا ثبت ان الانتقال في الجملة
كاف عندنا في تحقيق الدلالة الالتزامية ولا ريب في تحققه في المقدمات
البعيدة لكن يبقى شيء عليه المدار هنا وهو ان مجرد اثبات الانتقال من
الواجب الاصلي الى مقدمته قريبة كانت او بعيدة غير كاف في المقام بل لا بد من الا
نتقال من الواجب ايجابه الى مقدمته ايجابها وانما الثابت في الجملة انما هو

ارادة

ارادة ايجابها او استنباطه ضمن ايجابه كما ان اللفظ لا يكون مجازا بمجرد الانتقال
منه الى المعنى المجازي بل بارادته واستعماله فيه ونصب القرينة الصارفة والجواب
انه ليس ثبوت ارادة المعنى والحكم منحصرا في استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقة
والمجاز بل هنا طريق اخر معروف فيما بينهم مالوف للشايع في محاوراتهم ما
زال يعتاد يحكمون على الشيء بخصوصه مما يحكمون بذلك الحكم على غيره ايضا
لكنهم يقتصرون على الطرف الاعلى والادنى ويكلون الباقي الى البيانات وهذا
كما سمعت انا انا يحدث عن زيد بالعفو ومن عمرو بالجناية ويقول لو بدت لزيد
حوبا لم يلن طرفه ولو اغير على بيت مال لم يسئل منه شيئا ولو عثر عمرو على سود
او اعين على درهم لم يعف او لست تقطع بان هذا المحدث مما يحكم بعفة زيد فيما دون
ذلك او بجناية عمرو وفيما فوق وهل لك مدرك في ذلك سوى خطابه الخاص قال
الله تعالى ومنهم من ان تامنه الاية وكثيرا ما يامرون بامر معين وينهون عن امر خاص
فيستحب حكم الامر والنهي الى غيره مما يساويه او يزيد عليه او ينقص عنه وباب
مفهوم الموافقة وتنقيح المناط على بعضهما من هذا القبيل وبالجملة قد جرت
عادة الناس واستمرت طريقتهم على اختلاف طبقاتهم انهم متى وجد الحاكم والامر
او الناهي بحيث لو سئل على غير محل الحكم لحكم او امر ونهى قطعا بان قد حكم وامر ونهى
وثبوت الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل فانا نقطع بان من امر بامر ونهى بنهي
ذي مقدمة كالذبح والكتابة ثم سئل عنها كالحز وامساك القلم بل احضار السكين
والقلم والقرطاس لامر به وما بعد القطع من تردد كيف واللفظ انما صادر دليل
على الحكم لكونه طريقا موصلا اليه مطلعا على ما في النفس فاذا توصلنا واطلعنا
على ما هو قضية الحاكم ويلزم به من غير ذلك الطريق كان دليلا ايضا ووجب العمل به فان

الغرض انما هو اصابة الواقع باي طريق اتفق ثم ان شئت قسمها بدل الالتزامية
وان ابيت من حيث ان الالتزامية تلك التي تدل على لازم المعنى ونحن ههنا انما
عقلنا من حال الامر قسمها عقلية فان ذلك لا يهمنا انما الغرض اعتبارها ولقد
سمي قوم الدلالة الالتزامية برمتها عقلية ولا يدعو على التسمية في مفتتح الكتاب
في الكلام على الدلالة ما يحقق لك هذا وقد فتح الخلاف اه المعروف في
تحرير محل النزاع عليها في كتب غير هذا الفن كالتهذيب وشرحه للعميدي وشرح
المختصر وشرح للتفتازاني وغيرها من كتب الاصول من اصل وشرح وتعليق انما هو
الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا هل يجب بوجوبه مطـ
ام لا قال في التهذيب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصصه
المرتضى ره بالسبب وقال العميدي بعد ان قسم الواجب الى مشروط ومطلق ما نصه
والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الواجب والخلاف في الثاني
فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان
شرطا او سببا اذا كان مقدورا وفصل السيد المرتضى والواقفية وقال العضدي
بعد ان حكى الاجماع على عدم مقدمية الوجوب ما نصه انما الكلام في الواجب المطلق
هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا وكذلك كلام شارح الشرح قد
اشتمل على ان كلام القوم فيما لا يتم الواجب المطلق به الا به عما يدخل في الوسع
وان المراد بالاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك المقدمة وقال في المعالم الاكثرون
على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وهو كما ترى متفق يجري على نمط واحد ومحصوله
ان الكلام فيما ورد الامر به مطلقا هل يجب جميع ما يتوقف عليه مما يدخل تحت

٤٠ القدرة ام لا وليس في الكلام احد منهم ما يدل على ان هناك نزاع اخر ومن تعرض
٨ لنقل خلاف السيد منهم حسبه في عداد اصحاب هذا النزاع ولم يجعل نزاعه
٣٠ نزاعا اخر غير هذا النزاع نعم صاحب المعالم بعد ان ذكر في خلاف القول بالوجوب
٤ في السبب دون غيره قال واشتهر حكاية هذا القول دون غيره عن المرتضى
ره وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي
الرأي ثم حكى شرطا من كلامه في الذريعة وهو ما تضمن احتجاجه على ما صار
اليه ثم قال وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل ثم حكى ولده عنه في الدرس ان وجه المغايرة كون كلام
الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق وانما اختلفوا في وجوب المتوقف عليه وكلام
السيد ره يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته فيدونها لا يكون
ايجابا ولا هي واجبة وكتب المحقق سلطان في بيان وجه المغايرة ان خلاف الاصوليين على
المشهور فيما هو مقدمة للواجب المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذي
المقدمة مطلقا ولا يظهر من كلام السيد خلاف في هذه المسألة كما هو الظاهر من كلامه ونقلوا
انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة مع كونها مقدمات للواجب
المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه ره وانما المفهوم من كلامه انها غير وا
اجبة لاحتمال كون ذي المقدمة واجبا مقيدا لا مطلقا فيكون شرطا للوجوب
الواجب المقيد فلا يجب ذو المقدمة ما لم تحصل المقدمة فضلا عن وجوب
المقدمة لا انها مقدمات للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وقال ان هذا
الاحتمال لا يجري في السبب وقال الفاضل الشيرواني في بيانها حاصل كلامه
انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فعل التكليف بذلك

الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا
فعلى الاول لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل ما لم يتفق وجود المقدمة
ولا يجب تحصيل المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق
اولا لان الوجوب ح مشروط والاتفاق واقع على عدم وجوب
مقدمة الواجب المشروط وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب
والذم على ترك الفعل ولو ترك لعدم اتفاق وجود المقدمة سواء
قيل بوجوب المقدمة او عدم وجوبه واختار السيد ان المقدمة
ان كان هو السبب فالامر بالمسبب امر به والا احتمل الامرين والسيد
التابع ره نسج على هذا المنوال وقال ان ههنا خلافين احدهما في
ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء
المطلق على اطلاقه ثم قال الثاني في انه اذا ورد مطلق بحسب اللفظ
متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود
المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا
وهو بعينه كلام الفاضل وانا اقول لم يذكر القوم الا نزاعا واحدا
وهو الذي حكيناه عنهم هل الامر بالشيء امر بجميع ما يتوقف عليه ام لا
وهو الذي وقع بين السيد والقوم وحكي عنهم القول بوجوب جميع
المقدمات واختار هو التفصيل وكلام صاحب المعالم والفاضل سلطان
وغيرهما صريح في ان القوم حاكون بان السيد ره واحد منهم وان ليس
نزاع تحققها اخر على ان كلام السيد ره في هذا الباب ليس من متشابه
الكلام بل هو صريح في ما نقل القوم منه وان شئت حكيت لك كلامه
برمته لتعرف من احتجاجه وسؤاله وجوابه فيما نتكلم وعما ذا نبحث

مضافا الى

وفعل مقدمة الكل
حب

مضافا الى ما صرح به قال فصل في هل الامر بالشيء امر بما لا يتم الا
به اعلم ان كل من تكلم في هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشيء
هو بعينه امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به والصحيح ان يقسم ذلك
فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل
وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر به انه امر به والذي يدل على
صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه وليس يجوز
ان يفهم منه وجوب غيره مما لا يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر
لانه اذا قال صل فالامر يتناول الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة انما
يعلم وجوبه بدليل غير الظاهر ومما يوضح ذلك ان الامر في الشريعة قد
ورد على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته
نحو الزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ليحصل النصاب ونتمكن
به من الزاد والراحلة بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت
الزكوة وكذلك في الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل
كما يجب هو في نفسه وهو الوضوء للصلوة وما جرى مجريها واذا انقسم
الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا فاذا قيل مطلق
الامر يقتضي تحصيل مقدماته فاما ما كان مشروطا فيه بصفة كالزكوة
والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا هذه دعوى ما الفرق بينكم وبين من عكسها
فقال ان مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته ايجابه دون غيره
فاذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمناه بدليل خارج
عن الظاهر والصحيح ان الظاهر محتمل للامرين لحقا لا واحدا وانما يعلم

عند تعا

كل واحد منهما بدليل فان تعلقوا بالسبب والمسبب وان ايجاب المسبب
ايجاب السبب لامحالة قلنا هو كذلك والفرق بين الامرين انه محال ان يوجب
علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما فسد ذلك لانه مع وجود
السبب لا بد من وجود المسبب الا لمانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط
بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفنا
الصلوة بشرط ان يكون تكلفت بالطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج
فبان ان الفرق بين الامرين هذا تمام كلامه في هذا الباب بعينه وهو كما
ترى صريح في ان القوم اطلقوا القول بان وجوب شيء قاض بما توقف
عليه ومستلزم له بل الامر بالشيء بعينه او الامر بما توقف عليه او ليس قبل
عنوان الفصل اولا بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به ثم حكى ذلك
بعينه عن الكل ثم اختار ذلك في السبب دون غيره وذكر ان الامر بالمشروط
ليس امرا بالشرط ثم احتج بان وجوب المشروط جاء في الشريعة على ضربين
منه ما وجب شرطه معه كالوضوء للصلوة ومنه ما لم يجب شرطه كالاستطاعة
للحج وملك النصاب للزكوة فكيف يحكم في الشرط الذي لم يعلم حاله في الشرع بانه
يجب بمجرد وجوب شرطه ثم اورد على نفسه اولا ان اطلاق الامر قاض
بوجوب جميع مقدماته من الاسباب كانت او من الشرايط واجاب عما
سمعت ثم ذكر انهم تعلقوا في اقتضاء ايجاب الشيء ايجاب جميع مقدماته
باقتضاء ايجاب المسبب ايجاب سببه مع عدم الفرق بين السبب
وغيره بعد كونه مقدمة يتوقف عليها واجاب بالفرق بين السبب
وغيره فليت شعري من اي كلام ترى نقل صاحب المعالم ومن تبعه للفاضل
ما هم نقلوا ذلك من الجواب عن هذا التعلق وهو عليهم لا لهم فان

اقصى

اقصى ما فيه لما اجزنا في الشرايط ان تكون منها ما هو قيد لوجوب الواجب
بحيث لا يجب الا بعد احرازه كالاستطاعة فلا يكون الامر بالمشروط امرا به
ومنها ما لا يكون كذلك لم يسغ لنا ان نحكم بوجوب الشرط عند وجوب
المشروط لقيام الاحتمال وهذا بخلاف السبب فانه يستحيل ان يكون قيد
الوجوب مسببية بحيث يتوقف ايجابه على احرازه حتى يقول اوجبت عليك
المسبب اذا اتفق ان احرزت السبب وهذا الذي اراد بقوله محال فكان
الامر بالمسبب امرا بالسبب فان قلت هذا الفاضل شارح الاصول قد ذكر في تعليقه
على المعالم لعل علة ما عقل القوم منه اسبابا احدها ان ما نسبوه اليه
مناقض لما يعتقده في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني
انه جعل التكليف مشروطا والظاهر ان شرط المصحح للتكليف هو شرط
الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عقلوه
عنه اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد والواجب هنا مقيد
فبيان ان مقدمته غير واجبة خارج من محل النزاع الرابع ان الشرط والسبب
متساويان في امتناع وجود الواجب بدونهما وهو مناط وجوب اي بالامر
بالمسبب ولا دخل لاستلزام وجوده وجوده فينبغي ان يكون مناطا
في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجوب احدهما دون
الآخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المناسب على تقدير
القوم ان يقول بخلاف غيره قلت اي مناقضة بين ما نسبوه اليه من التفصيل
والقول بوجوب السبب دون غيره وبين ما يعتقده في الضرب الثاني وهي
معتقد له فيه مخالف معتقده غير الظن ان فيما نحن فيه خلافا حكاه الآن شرايط

الواجبات الشرعية قسمان قسم لا يجب تحصيله وهو الاول وقسم يجب تحصيله وهو
الثاني فكيف ينزل الشرط المجهول الحال كما في الشرط الى منزلة احد و على احدهما
ويدعى انه واجب اترى ان احدا يخالف في وجوب الشرط في الضرب الثاني
واما التعلق بالثاني ففي افحش الخطاء انما اراد بقوله بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة ببيان
حال الشرط ومخالفته بوقوع الشرط على نحوين دون السبب فاي مباينة
بين هذا وبين ما سبق اليه من التفصيل الذي هو بيانه واما الثالث
فافحش خطاء فاما ما ذكره ثالثا من تحقق النزاع فيما يتوقف عليه
الواجب من مقدمات الوجود بعد ثبوت كونها مقدمات وجود هل يجب بوجوبه
مط او لا يجب بوجوبه منها الا السبب او الا الشرط او ان وجوبه لا يقتضي
وجوب شيء منها اصلا فشيء لا يعرف بل محل ما كان من مقدمات الوجوب
حتى كان الواجب بالنسبة اليه مطلقا في الواقع فلا كلام في عدم وجوبه بوجوب
الواجب انما هذا النزاع في مقدمات الواجب المطلق ظاهرا اي الذي ورد
الامر به مطلقا غير مقيد بقيد فالاكثرون على انها تجب بوجوبه الا
ما علم انه شرط في وجوبه كملك النصاب بالنسبة الى الزكوة فاوجبوا
ما جهل حاله من الشرائط الجعلية وفصل السيد بالسبب وابن الحاجب
بالشرط وربما قيل بالمنع مطلقا نعم هذا الذي ذكره احتمال في معنى وجوب
المقدمة ره من بعض اهل التعاليق وهو ان كون المقدمة مقدمة
وجود والواجب مطلقا بالنسبة اليها لا يستلزم وجوبها بوجوبه شرعا
بل اقصى ما هناك ان يلزم وجودها ليتوصل بها اليه اما انها مطلوبة
شرعا

شرعا فلا وهذا شيء لا يعرفه احد بل كل من قال بالوجوب يقول انه مطلوب
شرعا وربما توهم في بادي الراي من العلامة ره عند ذكره احتجاج السيد
والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع فان نزاع السيد في مقام اخر وان
ما ذكره العلامة هو النزاع الاخر وهذا من افحش الخطاء كيف والعلامة
ره انما تعرض للنزاع المعروف الذي لا نزاع غيره وذكر السيد في جملة
مع ان العلامة هو عمدة من عناه صاحب المعالم وسلطان في نسبة
هذا التفصيل في هذا النزاع الى السيد ره وبيان ما ذكره من دعوى خروجه
عن محل النزاع سياتيك ان شاء الله تعالى وكذلك ما ذكره ثانيا
لم يقع فيه النزاع ابدا بل هو لازم للنزاع المعروف الذي حكيناه
عن القوم مع ان اللازم له انما هو لكون المطلق واقعا بالنسبة
الى السبب بخصوصه والمص ره جرى على طريقة القوم لم يحك الا ما حكوه
من الخلاف فقيل بالتلازم مطلقا وهو لا يخفى ان الاكثرين انما ذهبوا
الى التلازم بشرطين احدهما ان تكون مقدمة الواجب مقدورة
والا فلا وجوب لشيء منهما الثاني ان لا تكون شرطا في الوجوب فانه
متى كانت شرطا فيه لم يجب الا بعد تحققها فكيف يدعى وجوبها واما
نفي التلازم على الاطلاق فلا يعرف به قائل وانما حكاه صاحب المنهاج
عن بعضهم وفي كلام العضدي ما ينسبه الى ابن الحاجب ايضا حكاه
في المنتهى واما التفصيل بالسبب فيجب دون غيره فقد عرفت انه مذهب
السيد ره ونقل ايضا عن ابن البراج وابن زهرة وسمعت حكايته عن
٦ الواقفية واما الاخر فلا يعرف الا لابن الحاجب لكن حكي الاجماع على
خلافه جماعة منهم السيد المرتضى ره وقطب المحققين في شرحه على المختصر

الحاجبي وسعد التفتازاني حيث نقلوا الاتفاق على الوجوب في السبب ومنه يظهر
ان الثاني كذلك لم يبق في المسئلة الا مقالتان الاكثرون ومذهب السيد
فكان الوجه ان اريد الاقتصار ان يقصر الكلام عليهما والمص ترك التعرض
لمقالة السيد وتعرض لمقالة ابن الحاجب كما يحقق على تقدير عدم وجوب
المقدمة اه هكذا قرروه ويعترض في الشق الاول بان الممتنع انما هو
ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه بل حال امتناعه لا حال عدم وجوبه
وليس الامتناع بل ولا عدم الوجود لازما لعدم الوجوب والجواب بان
المستدل انما اورد الاشكال على تقدير الترك لا مطلقا ثم الظاهر من
الترك عدم فعلها في الوقت الذي لا يمكن ان تفعل بعده فان من لم
يكن او لخارج لا بقاء انه ترك السعي للحج وح فكان الاشكال على فرض
الامتناع وقولهم في الشق الثاني والا خرج الواجب عن كونه واجبا
اي وان لم يبق على وجوبه بل جاز عند ترك مقدمته وامتناعها
تركه ايض لامتناعه ولا تكليف بممتنع لزم خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا لا ذلك فان الكلام في مقدمة الواجب المطلق
اي ما وجب على الاطلاق من دون تقييد بحال دون حال ووقت دون
وقت فلو حكم بعدم وجوبه ح لزم ان يكون الشيء الواحد الذي هو محل
الكلام واجبا مطلقا وغير واجب على الاطلاق بل في وقت دون وقت
وقد صرحوا بذلك فقالوا والا خرج الواجب المطلق عن كونه مطلقا
كما في المعالم او الشرح للعميدي وكيف كان فهذا الذي ذكروه لا ينهض
لوجوب المقدمة في شيء وكيف يعقل تأثير ايجاب المقدمة في كون
الفعل الموقوف عليها حال انتفائها وامتناعها مقدورا بل حال ذي

المقدمة

المقدمة على تقدير انتفائها حال واحد لا يختلف في القدرة باعتبار ايجابها
وعدمه اولست ترى كيف يجري هذا الدليل على تقدير وجوب
المقدمة فنقول لو كانت المقدمة واجبة ثم تركت فاما ان يبقى الفعل
الموقوف عليها اه وبالجملة فهذه شبهة ترد على وجوب الفعل
عند ترك ما يتوقف عليه بالاختيار يقال ان يبقى على الوجوب فكيف
يجب وهو ممتنع لامتناع مقدمته وان خرج عن كونه واجبا لزم خروج
جميع الواجبات عن الوجوب بمجرد ترك مقدماتها حتى يمتنع فلا يكون
من ترك الحج واجب لانه قبل وقته لم يجب وبعد دخوله ممتنع بانتفاء
مقدمته وهكذا مع ان الشريعة والمسلمين على خلاف ذلك وجواب
الاكثرين عنها حاصله انا نختار الشق الاول ونحكم ببقاء وجوبه ونقول
انه قد ترك الواجب باختياره فان من ضرب بعنقه وبين الواجب سكنا
باختياره فعله اختيارا بترك الواجب وتركه باختياره وعدم قدرته على
الفعل ح وقته لا ينافي كونه مختارا من حيث انه هو الذي صير نفسه
غير قادر وهذا معنى قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
فورد عليهم ان اقصى ما في هذا لاستحقاق العقاب على ترك الفعل
لكونه عن اختياره وليس الكلام فيه بل في بقاء وجوبه بحيث يوجبه
حكيم تعالى اني يجوز على عاقل كلف عبده بسقي دابته فالقى نفسه
في البئر اختيارا وهو لا يستطيع خروجا لرقم استقى الدابة ويكلفه بذلك
ويلومه ويريد منه وقوع ذلك منه واجابوا بان هذا لو تم لكان تكليف
كل من علم منه عدم وقوع الطاعة قبيحا كافرا كان او مسلما فان
العقول مما تقبح ايض ذلك ثم حكموا بان اوامر الشرع للمكلفين

ليست على قياس اوامر الملوك والحكام الذين غرضهم نفس حصول الفعل
ودخوله في الوجود لمحض مصلحتهم في وجوده حتى اذا فات وامتنع
حصوله كان طلبه وكونه بصدد حصوله سفها وعبثا بل اوامر الشرع
من قبيل اوامر الطبيب المريض لا غرض له الا ان يبين له ان اللائق بحاله
هذا العمل ان جاء به ترتب اثره والا ترتب خلافه قالوا وهذا المعنى باق
في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار اذ بعد ذلك
ايضا يصح انه فات ما هو لائق بحاله ويترتب على ذلك الفوت
اثره قالوا وهو معنى ليس كونه مكلفا حال الاهذا فلا يرد عليه انه سبب
العبث والسفه انما هو عدم القدرة على الفعل ولا دخل لكون الفعل
مصلحة للطالب او للفاعل والملك والطبيب في ذلك سيان قلت
ان ارادوا ان اوامر الشرع مطلقا هكذا على ما يقتضيه تشبيههم اوامره
باوامر الطبيب فهو بخلاف المعلوم ضرورة فانا نقطع انه ص بقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي امر بالصلوة مريدا لها طالبا بصدد وقوعها اقصى
ما هنالك انه لا يأمر الا بما هو اصلح لهم فجاء كون المأمور به اصلح تبعا
للامر لملازمته له لمكان تلك المقدمة لا انه هو المقصود بالامر لا يراد
به سواه وكذلك العامة في اوامر الله جل شانه مطلوب مراد غاية ما
هنالك ان ارادته تعالى ليست زائدة عليه كارادة المخلوقين وهل
ارادته الا كسائر صفاته وكما ان المعلوم والمرئي والمسموع لا يخرج
بعدم زيادة علمه وسمعه وبصره على ذاته عن كونه معلوما ومرئيا
ومسموعا كذلك المطلوب لا يخرج عن كونه مطلوبا مرادا بعدم زيا
دة ارادته ان كان كما زعموا فاي فرق بين الامر والارشاد في كلامه

تعالى انما هذا الذي ذكروه معنى للارشاد كما في قوله واستشهدوا
شهيدين اي ان الاصلح لكم ذلك وبالجملة فهذا معنى خبري
وفرق بين الخبر والطلب ثم ان الطبيب طالب لما يأمر به عمن
يعالجه مريد له ملزوم به غير ان الباعث له على الارادة امر
يعود نفعه بالاخرة اليه بخلاف اوامر الله تعالى وليس كونه ما
وصفه اصلح هو المقصود بالطلب وانما يجيء ذلك تبعا
من مقدمة خارجية وهو انه لا يأمر الا بما هو صلاح للمريض وان ارادوا
انها عند امتناع الفعل والعلم بعدم وقوعه يكون معناها كذلك على ما
هو ظاهر التقييد في قولهم وليس معنى كونه مكلفا حال الاهذا
فوجه ان هذا لا يدفع السؤال فان السؤال وقع عما كان مطلوبا
موجبا له وما به ثم عرض له بترك المقدمة الامتناع هل بقي
على صفته الاولى ام تغير ان لزم التكليف بما لا يطاق والا
خرج الواجب عن كونه واجبا وقد التزمتم الشق الاول وما
ذكرتموه قاض بالثاني وقال السيد الاستاذ التحقيق ان التكليف
ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف
به بالواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا يأتي
بالمكلف به اما لاختيار تركه او لامر اخر بما كلفه فالحق اختيار
عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك
الوقت الموسع والمضيق وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم
وقوع المنتهى ان يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب
الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه

[illegible]

الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختياريته
في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة
وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه لا يلحقه
بالتكليف بما لا يطاق قلت الظاهر ان التكليف قدر مشترك بين
القسمين وهو تحميل المكلف اما الايقاع ما كلف به للاختيار واقامة
الحجة على اختلاف المقامات ولا دخل للغرض في مفهومه وان كان
فلا يحسن الا حيث يكون المكلف به مقدورا اما اذا كان ممتنعا
ولو بالاختيار كما نحن فيه فات التكليف بكلا قسميه وقبح اما الاول
فواضح كما قال واما الثاني فلحكم العقول بقبح التكليف في مثال السقي
ولو بالاختيار واي اختيار متحقق في جنب من لا يقدر على شيء ومن
هنا تعرف ان الوجه في الحل التزام الثاني وان لا تكليف بعد
الامتناع قولهم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا على الاطلاق
اذ يصير على هذا واجبا في وقت دون وقت وحال دون حال
والمفروض انه واجب على الاطلاق قلنا معنى الاطلاق في هذا الباب
انه يجب سواء كانت المقدمة التي هو مطلق بالنسبة اليها حاصلة ام لا
فان كانت حاصلة فذاك وان لم تكن حاصلة وجب تحصيلها لتمكنه
منه فكان واجبا على الاطلاق اي سواء صادف وجود المقدمة ام
عدمها وهذا بخلاف الواجب المقيد المشروط فانه انما يجب
اذا صادف احراز قيده وشرطه فلم يكن واجبا في كلا الحالين
فلم يكن مطلقا وليس المراد بالاطلاق انه يجب في جميع الاحوال وان كان

ما توقف

باب الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة من الجهد بالضم
الوسع والطاقة او المشقة اينه كما في الصحاح والقاموس وبالفتح المشقة ليس الا وكيفما كان
فتفسير الاجتهاد بتحمل الجهد كما في المعالم والشرح العضدي تفسير بلازم المعنى وتمام معناه فهو
بذل الجهد واستفراغ الوسع في عمل من الاعمال كما في الصحاح والقاموس والمجمع وغيرها من كتب الاصول
وعليه المعرفة ولعله لانسب الاجتهاد بتوقف الاعمال وبما جاء الجهد مضموما ومفتوحا
بمعنى الاجتهاد وفي الاصطلاح ما ذكره السيد والشيخ والمتأخرون على ما في الذريعة والعدة
والمختصر الحاجبي وغيره لكن نظرهم من طاوي كلامهم انه بذل الجهد الا انه في امر خاص وهو
تحصيل الاحكام فكان اخص من اللغوي واذا لم يعرضوا لتعريفه فان اختصاص متعلقه
لا يقتضي خفاء معناه وان كان الوجه تعريفه لانه قد صار فيهم لا يطلق الا على هذا المعنى غالبا
ولا ينصرف الا ما بيناه او بذل الجهد في غير ذلك من الاعمال الشاقة الا بقرينة وعرفه صاحب
الاحكام بانه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز
عن المزيد عليه والعلامة في النهاية بانه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي
اللوم عنه بسبب التقصير وفي التحصيل والمحصول ما يقرب من هذا فانه قال وعند الفقهاء استفراغ
الوسع في النظر فيما لا يلحقه لوم مع استفراغ فيه وفي المبادئ عبارة الاحكام فانه قال استفراغ
الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه وابن الحاجب بانه استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المعالم بذلك وكذا في شرح ... انه قال استفراغ الوسع
من الفقيه وكان التصرة انما حكم عليه بالشهرة باعتبار ان المتداول في هذه الازمان قراءة
هذه الكتب الثلث وملاحظة ما عليها وتقييد الاولين بكونه على وجه لا مزيد عليه او بحيث
ينتفي الملامة للاحتراز عن نظر المقصر فانه ليس مجتهدا ويحتمل ان بذل الوسع ما يغني عن اغنا
هذا القيد فان المقصر لم يبذل وسعه ولم يستفد طاقته ثم يتوجه عليهم ان بذل غير الفقيه وان

احسن بالعجز ليس باجتهاد لغة ثم عدل به الاخرون الى الثاني فحذفوا ما يستغني
وجاءوا بما لا بد منه لكن اخذ عليهم في هذه الزيادة اذ لا فقيه الا بعد الاجتهاد ومن
ثم عرفه في المنهاج بانه استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية واجيب تارة
بان المراد بالفقه المتهيؤ لمعرفة الاحكام وذلك متقدم على الاجتهاد المتقدم على
الفقه المصطلح واخرى ان المراد بالفقيه من مارس الاحكام الفقهية وان لم يكن
فقيها واطلاق الفقيه عليه مجاز فكان حاصله ان الاجتهاد استفراغ المتهيئ
او الممارس وسعه في التحصيل وهذا السؤال كجوابيه مبني على ان المحدود ما يكون به
الفقيه فقيها وانت تعلم ان الفقه انما يكون بتحصيل جميع الاحكام حقيقة او حكما
والماخوذ في تعريف هذا انما هو البعض فيعلم ان المعرف غيره على انه ربما بذل الوسع
ولم يحصل البعض ثم يتوجه على الثاني انه ليس بذل الممارس قبل حصول الملكة باجتهاد
ولا يرد هذا على الاول لان بذل المتهيئ المشارف الذي لحاظه بالملكة ما حصر الاجتهاد
وان كان اول بذل والتحقيق ان الاجتهاد يقال في العرف تارة لعمل الفقيه بعد
ثبوت الفقه لها منه له واخرى لما لا يحصل الفقيه الا به فالاول بذل الفقيه
جهده في كل مسألة تعرض له او كل واقعة تحل به ففي كل مسألة له اجتهاد وفي
كل واقعة له نظر كما هو شان العلماء وهذا هو المعروف الذي تلهج به الالسنة
تقول صاحب الفرع لمجتهد الفقيه في هذه المسألة كما تقول اهل العرف واللغة لمجتهد
الكاتب في كتابته هذا والصانع في صياغته هذا وبالجملة فاجتهاد الفقيه عبارة عن
بذل الجهد في تحصيل ما لا يعلم من الاحكام وهذا هو الذي جاءت عليه تحديدات القوم
والثاني كونه بمرتبة اذا بلغها المكلف واستنبط الاحكام صح له ان يفتي وجاز ان يستفتى
فيقال فلان مجتهد اي انه بحيث يستعلم الاحكام من مداركها ويفتي ويستفتى وهذا هو الذي

لا تحقق للفقاهة الا به وعلم من السؤال والجوابين وإباه عن صاحب الزبدة حيث عرف الاجتهاد
بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وكان
هذا عرف متجدد والاصطلاح جرى على الاول فاذا قيل فلان مجتهد معناه انه مما يجتهد فقد
اندفع سؤال الفقيه عن التعريف الثاني لكن بقي فيه وفي الاول شيء وهو ان مقتضى
اخذ الظن فيه انحصاره في الظنون مع ان الاجتهاد ربما يبلغ صاحبه الى القطع كما في تحصيل
الاجماع وربما قطع بدونه كما اذا ادى الاخبار متظافرة في حكم من دون معارض والكتاب
ظاهر فيه لعموم او اطلاق الفقهاء بين مخرج وساكت لم يتعرض له وربما جعل هذا الطريق
تحصيل الاجماع والنص كما ان هذا السؤال والسؤال الذي قبله يغني ما ورد باخذ الفقيه
على غير الثاني فيه الاخر ثالث عرفه بانه صرف العالم بالمدارك الخ فذكر بذل الفقيه
العالم بالمدارك واحكامها فان العلم بها لا يستلزم الفقه وبذل الظن الترجيح لتناول
للظن وزاد قيد الفرعية لاخراج الاحكام الاصولية كمسائل اصول الفقه فان بذل
مجهد في تحصيلها ليس باجتهاد اصطلاحا واليه الثلاثة اشار بقوله فخرج القطعيات
النظرية وخرج شرعية الاصلية ولم يستعمل الفقيه اي يحصل بتعريفنا هذا دخول
القطعيات وخروج الاحكام الاصولية وعدم استعمال الفقيه المستلزم الدور وقوله
مع خفاء معناه كانه يريد الشاذ وبلغت المسابقين تلك المسافة فمن قوله من ترجيح الاحكام
ما ابتنائها من ترجيح الادلة بعضها على بعض لادراك الطاعة وحال الرجحان دون الشك والوهم
فلا يحسن استعماله في الحد ولو قال بذل العالم بالمدارك واحكامها الجهد في تحصيل
الاحكام لكان اسد ثم يتوجه ان يجمع المحلى للعموم فان اراد بتعريفه المعنى الثاني اعني
الملكة فلا معنى لاخذ البذل وما معناه حينئذ وان اراد عمل الفقيه كما عليه الاكثر وهو
الظاهر انتقض بخروج البذل في تحصيل البعض مع انه اجتهاد بهذا المعنى الا ان يريد الجميع

المعاني الطبيعية كبركب الخيل ويلبس الفراء لكنه ههنا غير ظاهر وقوله انظر
يريد قوته التي حصلها من العلم بالمدارك واحكامها وقوله وسيجيء تحقيق الجعل
العلم بالمدارك شيئا الى ما سيذكره في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد التاسع
في ان الاجتهاد هل يقبل التجزية الخ كلام تعرض لهذا البحث من اهل الاصول عنونه
بهذا العنوان المتضمن لوصف الاجتهاد بالتجزية ويبنون بانه المراد هل الاجتهاد
هل يقع في بعض المسائل دون بعض ام لا قال العميدي وهل يقبل الاجتهاد التجزية
على ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وقريب من هذا ما في المعالم وشرح
العضدي وتوضيحه بان من تمكن من استنباط بعض الاحكام عن مداركها دون بعض
فاستنبط فهل يكون ذا الاجتهاد حتى يجوز له العمل بما استنبط والافتاء به ويمتنع عليه
التقليد فيه اولا ولا يكون الاجتهاد الا مطلقا وتصويره انه قد يكون عند متفقه الا
صول من العلم بالمدارك ما يقتدر به على استعلام باب من ابواب الفقه من طهارة
او صلوة او غيرهما وليس معه ما يستعلم به غيره بل ربما كان عنده من الاصول جزء
ما يستعلم به مسألة واحدة لا اكثر كان يحكم من الاصول باب الاوامر والنواهي
وحجية خبر الواحد ثم يعثر في حكم من الاحكام على اخبار متضافرة في مسألة من المسائل
لا معارض لها وقد عمل بها الاصحاب فيستعلم بها حكم تلك المسألة افيكون ذلك
مجتهدا ام لا يكون حتى يكون عنده ما يتمكن به من استعلام سائر الاحكام او لم يستعلم
بان يكون متقنا للاصول مجتهدا فيها محيطا بالمدارك من كتاب وسنة وبالجملة عالما بجميع
الشرائط الاتية وهذا الذي اراد صاحب المعالم بعد ان ذكر العنوان وبينه بما تقدمت
الاشارة اليه من البيان بذكر الخلاف في قبول الاجتهاد التجزية وجريانه في بعض
المسائل دون بعض كان ردا لذلك بان تحصيل العلم انما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل

فقط ولم قم ان يجتهد فيها اولا واوضح منه ما في الشرح العضدي فانه بعد ان اشار الى
الخلاف كما في المعالم قال والتصويب ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لا بد ان يكون
مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة والمحقق ايضا ذكر ذلك
العنوان وبعينه ايضا بهذا البيان حيث قال المعنى جريانه في بعض المسائل دون
بعض ثم اشار الى التصوير بقوله وذلك بان يحصل للعالم الخ فتحرير محل النزاع وربما
قرر هنا نزاع آخر وهو ان من لم يكن عنده ما يقتدر على تحصيل سائر الاحكام فهل يمكن
ان يحصل عنده جميع ما يقتدر به على تحصيل بعض الاحكام ام لا والاول من الناس من يذهب الى انه
لا يمكن تحصيل البعض الا لمن كان عنده ما يقتدر على الكل فان مرتبة النزاع الاول بعد
هذا وذلك ان الذاهبين الى امكان تحصيل البعض اختلفوا هل لمن كان عنده ما يقتدر
به على تحصيل البعض ان يجتهد بمعنى ان يستقل بما حصل بحيث يأخذ به ويفتي ويكون ذلك
منه اجتهادا اصطلاحا وتتبعه احكامه واقصى ما هنالك انه غير كامل ام لا او ليس ذلك
باجتهاد ولا له ان يستقل به قلت ليس في ذلك الخلاف يعرف وانما الخلاف في هذا الذي
حررناه اولا واشرنا اليه الآن واما ذاك فانما تعلق به بعض المانعين من تجزي الاجتهاد العا
في ذلك التعلق اولا بالمنع بما نبه اليه ثم بقوله بل التجزي لا يكاد يعقل لتوقف استنباط
البعض على حصول ما يحصل به الكل وانى يمكن منفكا وما يرى بالوجدان واثباتهم
بالعيان كما من تصويره اقصى ما هنالك ان هذا التحصيل هل يكون اجتهادا وتتبعه
احكام الاجتهاد من الاستقلال وامتناع التقليد وغيره ام لا وهو النزاع
المشهور ولقد تجاوز الحد من هم بانكار هذا النزاع واستغرب كونه لفظيا فقال لا كلام
في تجزي العلم بالاحكام الشرعية من الادلة التفصيلية فلا ذاك الاحاطة بجميع الاحكام

الشرعية

الشرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ع ولو فرض مقدوريته فهو ليس بشرط
اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر انه غير معقول
وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة ولعل من جوزه انما لحظ ذلك فيرجع النزاع
لفظيا وان ابت عبارات اكثرهم وانت خبير بان هنا ثلاثة امور استفراغ الوسع
في استعلام خصوص حكم كل مسئلة مسئلة من مداركها ولا كلام في تجزيه بل لا يكاد يكون
هذا الاجتهاد الا متجزيا كما قال في القوة التي تقتدر بها على الاستنباط وهذا ايضا مما
لا ينبغي ان يشك في تجزيه وتحققه في الخارج فانا نجد ان لبعض الناس قوة تقتدر بها
على تحصيل احكام العبادات دون المعاملات او الطهارة والصلوة منها دون غيرها
لسعة ممارسته لها واحاطته بمداركها وما وقع فيها من اجماع وما جرى فيها من خصام وحجاج
دون ما عداها وانكار ذلك مكابرة الثالث من كانت قوته بحيث لا يقتدر معها الا على
استعلام البعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض ويستقل به حتى يعمل به ويفتي ام
ليس له ذلك واستنباطه في حكم العدم وهذا هو محل النزاع كما عرفت وهذا الفاضل اهمل
محل النزاع ومن ظهره ولم يتعرض الا للاولين وزعم ان الثاني هو محل النزاع وقد عرفت
انه على التحقيق ليس من النزاع في شيء ثم استغرب اتفاق الكلمة على امتناع تجزي
القوة في الخارج وان ما تقدم من النزاع في ذلك لفظي وربما توهم من قول العضد وذلك بان
يحصل للعالم الخ ان تحرير محل النزاع على ان يكون بيانا لما بعد بيان وكانه قال الاجتهاد
هل يقبل التجزية هل يجري في بعض المسائل دون بعض هل يمكن ان يحصل للعالم ما
يقتدر به على تحصيل بعض المسائل دون بعض وليس كذلك فانما بين النزاع المشهور كما
في الشرح العضدي وقوله وذلك الخ تصوير توقف الاجتهاد في البعض والبيان للتنازع
فيه وكان حق العبارة ان يقول وذلك انه قد يحصل للعالم الخ لكنه قال بان يحصل وهو

ظاهر في بيان ما قبله وهو المتنازع فيه وقد سبقه الى ذلك صاحب المعالم لكنه ذكر بعد
ذلك ما يدفع هذا الوهم وهو قوله لو ان يجتهد فيها اولا والتصلا اسقط ذلك اعتبار الوهم في
غير دافع والعبارة الوافية بالمطلوب ما في الشرح المذكور فانه نص على انه تصويره وجاء
بقيد ذكر ما ذكره في المعالم اخيرا   وقد اختلف في حجية هذا الخلاف كما وقع في نادر
بحث المعاملة ايضا غير ان اكثرهم على العدم وكانوا احق الناس بالاثبات فان اكثر اجتهاد
الصحابة كان في القياس ومعلوم ان ليس فيهم من يحيط خبرا باعباء القائلين وقد عجز
العلماء الذين قد علموا انتشر بضوابط الافاق وسودوا الصحف فاما كان اجتهادهم بحسب
ما يعن لهم عند تفرد الواقعة وممن ذهب منهم الى القول بالتجزي الغزالي فانه قال بعد ذكر
شرائط الاجتهاد ثم هنا دقيقة تغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرناه شرط في
المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزى بل قد
يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة الخ
واما ابن الحاجب فظاهره التوقف فانه لم يزد ان ذكر على متعلق الفريقين والعضدي
على وتيرته ولم يتعرض له في التحصيل والمحصول وفي كلام الغزالي ما يدل على ان اكثرهم على
عدم التعرض واما اصحابنا فالعلامة في كتبه الاصولية وغيرها من الكتب الفقهية والشهيدان
على القول بالتجزي وصاحب المعالم على المنع وليس في الذريعة والعدة تعرض لهذا البحث وكذا
اصول المحقق ويرد عليها ما ظهر من كلام الشيخ في المستقصى خلاف ذلك فان قلت اولى في اشتراط
الاجتهاد بالشرائط المعروفة ما يدل على القول بالعدم فانها لا تكاد تجتمع الا للكامل قلت
انما يرون ذكر شرط ما يحتاج اليه في الاجتهاد فاذا فرضنا انه في مسئلة مخصوصة كان الشرط
احاطة بما توقف عليه تحصيلها والا فالظاهر ان ضبط تلك شرائط الاجتهاد الكامل كما اشار
اليه الغزالي فيما حكينا عنه وبالجملة فلا تلازم بين الاشتراط ونفي التجزي والا لكان اجتهاد المطلق

لاتفاق الكل على ذكر هذه الشرائط من منع من التجزي ومن اجاز وان شئت فهذا العلامة ذكر في
القواعد تلك الشرائط ثم قال او في تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه بل الشهيد في الدروس
بعد ان ذكر الشرائط ثم ذكر وقال ويتجزى الاجتهاد على الاصح وكذا الشهيد الثاني لم يشترط ما اشترط
القوم وهو صريح في غير موضع بالتجزي   وتحقيق الوجه في عدة ما يعلق به اهل
التجزي بما اشار اليه في الاوائل من اطلع على المدارك في مسئلة واحاط خبرا بما يعارضها من منافي
او مخصص او مقيد فرجح او جمع حسب ما تقتضيه القواعد او خصص فلم يجد ترجيحا غلب على ظنه
ورجح في نفسه ان لا معارض فان ذلك يجاز على ان تقرر الاصول واخذ في استقراء المدارك خصوصا
بعد ما دونت الكتب العظام وجمعت مدارك الاحكام وترادف انظار الفضلاء وسطرها وقع
في كل باب من الحجاج كما في هذه الايام فقد ساوى المجتهد التام في تلك المسئلة في الاطلاع
على ما في المدارك واي مدخل لمعرفة مسائل الميراث والرضاع والاحاطة بمداركها في استعلام
وجوب السورة في الصلوة مثلا فان من اوجب الاحاطة فانما اوجبها مخافة ان يكون هناك
معارض او مخصص او مقيد فان كان الاشتمال الاخبار على الاحكام المختلفة غير عزيز وقد فرضنا العلم
باستفادة الكل ولكن من غير حصر للسير فان ابينا الا السبر فلنا ان على احاطة علم المتجزي بجميع ما جاء
في تلك الابواب منها والبحث التبيين حتى تبين ان لا معارض ولا مخصص ولا مقيد وهو لا يقدر
على استنباط احكام تلك الابواب منها او ليس من البين الذي لا يكاد قوله ان قوله عم الرضاع لحمة كلحمة
النسب وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي وادرؤا الحدود بالشبهات ونحو ذلك مما لا يحصى غير منفي
معارضة قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وافتتاحها التكبير واختتامها
التسليم مع عدم قدرة كثير من الناس على استنباط ما يتعلق بها من الاحكام والعرض ان
هذا المتجزي ان ساوى التام في الاطلاع على المدارك والاحاطة بالمعتبر فما كان ليساويه في
قوة الاستنباط لطول الممارسة ودوام النظر ومراعات الدقائق وتعرف المداخل لكان انقوته

البعد عن الخطاء وبعد هذا فالحمل على التام قياس لا نقول به في الفروع فكيف بالاصول ولنجيب عن الاول
بالمنع وعن الثاني بان الحكم بمساواته للتام ليس بطريق الحمل المكون قياسا بل لما دل على اعتبار التام
دل على اعتبار التجري من غير فرق وان لشيء واحد والى هذا الاعتراض وجوابه اشار المصنف بقوله فان قلت
الخ ويتوجه على الاول انه منع كون التام ابعد عن الخطاء في نفس الامر مكابرة على الوجدان وعلى الثاني انا
لا نعلم شيئا اعتمد عليه في اعتبار ظن المجتهد التام سوى الاجماع وهو مختص بالتام وحوالته على اخر البحث
لينتهي الى شيء فانه لم يات بما يصلح لان يكون دليلا على اعتبار ظن المجتهد نعم قد يتعلق له
بما جاء في ذلك من الاخبار في قوله ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وقد تبعه اصحابنا
المعاصرين الاخباريين في الاستقامة طريقتهم عن عمل كل بما في يديه من الاصول ولا دليل ان التام انما يتم بمجموع
او باكثر وقد يجاب عن هذا بالفرق فان المتجزي يعد جمع الاخبار وهذه من جوامع العظام يعلم ان ربما
لم يستوفي قراءة او نظر اهل الابواب او الكتب مظنة وجود المعارض او المخصص او المقيد فكيف يسوغ
له ذلك الاكتفاء بما في يديه بخلاف العاصر في تلك الايام كصاحب اصل او حامل اخبار فانه انما
مشافهة او فرضه الاخذ بما سمع او ما رواه عن المعقد المعصوم وكذلك فان ظن ان عند العدل الاخر
ما يعارض هذا مثلا فعليه ان يستعمل بما عنده حتى يرجع الى العدل الاخر فان عثر على معارض رجح
او جمع والا اخذ ولم يبقى الا عموم الخبر   ان قوم الاخر الحامل   وان اراد ظن العالم
لم يقع في السوال المجرد دعوى الكمال كي يجيبه محال ويتوجه بما ذكره اولا ثانيا ولا ما وقع فيه من
القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة وهذا مما لا ارتياب فيه ذو وجدان   الثاني ان
التقليد مذموم ان كان هذا الذم الذي ادعاه عقليا فالعقل انما يقبح تقليد المساوي او الادنى
او من لا يعرف حاله دون من كان اعلى نظرا واسد رايا وانما يميل الناس الى الاستقلال في العلم
المستولي انظارهم فيما ادركها غالبا وما تفاضلوا فيه ادركه فلا ريب في حسن تقليد المجرب
للعقد وان كان شرعيا التوجه الذم على من يقلد بقوله عز من قائل انا وجدنا اباءنا على امة

وانما

وانا على اثارهم مقتدون فالذم انما كان على اقتفاء اثر الاباء من غير برهان في الاصول
والفروع كما هو طريقة اهل الاديان الباطلة والفرق الضالة بل اكثر العوام في تقليد الاباء
والامهات واما تقليد ذوي البصيرة فيما بعد القطع بحقية دين المقلد ومذهبه وعلو
شانه وكونه اهلا لذلك فهو التقليد الذي يؤول بصاحبه الى العلم ويرجع به الى الله جل ذكره
بتركيب القياس المعروف وليس بمذموم شرعا ولا مندرج تحت ما جاء في التقليد بل هو
فرض من عدا المجتهد ولا تكليف الا بالمحسوس وهنا يتوجه اذ كبرى قياس المتجزي لو فقد
لا برهان عليها لان البرهان على كبرى العامي المصرف كان هو الاجماع والعقل وكلاهما
هنا منتفي اما الاجماع فواضح لتحقق الخلاف واما العقل فلانه ان لم يمنع من تقليد مثله لم يوجبه وقد
يقال انه يتعلق في اثباتها بالاستصحاب فيقول هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم
الله في حقي لانه كان كذلك من قبل فليكن الان كذلك فانه لا اعلم بتغيير حكمي وفيه ان من شرط
صحة الاستصحاب عدم تغير الموضوع وهو هنا متغير فانه كان من لا يقدر على الاستنباط
مقصرا والان القادر وكيف كان فتقليد مثله ليس مما ورد النكير عليه   ومخالف
لاصالة النفي مع كان من يريد به اصل البراءة ونحوه فيتوجه عليه ان هذا الاصل قد انهدم بما علم
من التكليف الباقي اقتضاء هنا انه قد عرض له حال الشك كما انها في تعيين حكمه فيقتضي
فان قلت نحن نقلب الدليل الخ حاصل السؤال التعلق بحصر المنع من العمل بالظن وبا
صل البراءة من التكليف بالاخذ بغير العلم فيقول الاصل براءة الذمة من وجوب الاخذ بالظن
بل قد ورد النهي عنه والذم عليه الا ما خرج بالدليل كالمطلق والمتجزي لم يقم على اخراجه
دليل فكيف يوجبون عليه الاخذ بظنه وحاصل الجواب ان الدليل قد دل على اخراج المتجزي ايضا
من المنع من الاخذ بالظن فانا مقطوع على تكليفه باحد الامرين اما التقليد كما تقولون او الاخذ
بما وصل اليه نظره كما نقول وكلاهما ظن فان دعوى بقائه مندرجا تحت ما جاء في الظن الذي

ونحن اصل البراءة من التكليف بالاخذ بالظن وهذا بخلاف ما نقلنا من اصالة عدم التكليف
بالتقليد وما اورده في الدليل الذي اختاره لازم فانه لم يقم على خروج المتجزي عنه دليل اذ يبقى ما نقلنا به
سليما عن المعارض والى هذا اشار بقوله بخلاف التقليد   ونقرير الدليل بعبارة
اخرى ان جواز التقليد مشروط الخ ما رايت كاليوم عجبا بجعل الفرع اصلا والاصل فرعا وا
لشرط مشروطا والمشروط شرطا ليت شعري اذا كان الاجتهاد امر حادثا نازلا معارضا
للتقليد فانهما يكون مشروطا بالقطع بعدم صاحبه [illegible] الذي ينبغي ان يكون
مشروطا هو المعارض الزائد دون العكس وهل هذا الذي ذكره كان يقال انفعال الماء
مشروط بعدم كريته فما لم يقطع بعدم الكرية لم يحكم بالانفعال الا ترى ان ذلك يذهب على من له
ادنى مسكة وح فنقول جواز الاخذ بالاجتهاد مشروط بالخروج عن ربقة التقليد فما لم
نقطع بالخروج لم يجز الاخذ بالاجتهاد كما نقول عدم انفعال الماء مشروط بالكرية وما لم
نقطع بالكرية لم نحكم بعدم الانفعال وبالجملة فدعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد
ان اراد الاجتهاد المطلق سلمنا والا لا ينفع وان اراد ما يتناول المتجزي ومنع لحجيته
كونه مانعا سلمنا دعوى اشتراط التقليد بعدم الاجتهاد ولكن شرط التقليد عدم القطع
بالاجتهاد لا القطع بعدم الاجتهاد كما يقوله وقوله وكذا الظن يريد ان الظن بناء على جواز
الاخذ به في الاصول كالقطع ههنا فكان الحاصل ان ما لم يحصل القطع او الظن بعدم جواز
الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد لكنه لم يتم ما يفيد القطع او الظن بمنع المتجزي
من الاجتهاد ولم يتوفر شرط التقليد   الثالث ان اوامر وجوب العمل الخ يريد
ان ما دل على وجوب امتثال الخطاب الشرعي كقوله عز من قائل اطيعوا الله ورسوله
واولي الامر وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ونحو ذلك عام متناول لجميع
المكلفين وان لم نقل بخطاب المعدوم كما عليه الكل الا من شذ ولا تكلف كما عليه العدلية

لما دل على استواء الناس في التكاليف من نص واجماع وايجاب امتثال التكاليف معلوم ذلك بجواز
تلقي الخطابات والاخذ بمضمونها كيف لا وهو اوضح طرق التادية والاستعلام خرج ما
عدا المطلق والمتجزي بالدليل وبقي الباقي مندرجا في العموم ولقائل ان يقول ليس في هذه الخطابات
الا الامر بايجاب فعل ما يريد الشارع وترك ما يكره وليس فيها ما يدل على وجوب تعرف
الارادة والكراهة من الخطابات لينهض لما قالوه نعم هنا مقدمة قطعية مسلمة وهي ان من
علم بامر الشارع ونهيه او بارادته وكراهته وجب عليه الامتثال ولا كلام في الحكم وانما
محل النظر ان المتجزي هل هو عالم بما اصاب من الحكم ليجب عليه الامتثال ولا يسوغ له ان يلتفت
الى غيره او ليس بعالم بل اقصى امره غلبة الظن والتحقيق هو الثاني اذ الكلام انما هو حيث
يظن لا حيث يقطع للاجماع على انتفاء التقليد في القطعيات وما كان شانه ان يتجاوز اغلب
احوال المطلق فانه فيما يصيب باجتهاده القطع فان قلت الظن الغالب الحاصل باخبار
الرسل وارسال الكتب علم عند اهل العرف قلت لا يرد على التسمية شيء فان الكلام ليس
بخطاب ورد من الشارع كي يبتنى على متعارف الناس وانما هي دعوى ذكرت في المقام
وح فنقول المسلم انما هو وجوب الامتثال على من قطع بالمراد دون من ظن وكيف يكون
الظان مكلفا في الشريعة بامتثال ما ظن والاعتماد عليه وقد صح من ادلتها النهي عن
الاخذ بالظنون وبالجملة ان اريد بالعلم في تلك المقدمة القطع سلمنا وليس عند
المتجزي الا الظن وان اريد ما يتناول الظن منعنا التكليف وخصصناه بالمطلق
وحيث يكون العالم قاطعا ثم قوله والوجهان متعاريان بالماخذ لا وجه له على ظاهره
فان ماخذ هذين الوجهين خطابات الدالة على وجوب الامتثال وماخذ ما قبله الاصل
وما جاء في ذم التقليد وكانه اخذه مصدرا مبنيا اي متعاريان في كيفية الاخذ والا
ستدلال اذ في كل منهما يقول خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي   نبه في مشهود ابي

خريجة الى الظاهر ان بنه بالمجهول وقد اعترض على الاستدلال به تارة بان معرفة بعض
القضايا بالاستقلال على وجه صحيح شرعا من دون تقليد لا يتم لغير التام لتوقف حصول قوة
الظن بعدم المعارض على الاحاطة بجميع الدلايل واخرى بان الكلام في ظن المتجزي والمذكور في الخبر
انما هو العلم ويتوجه على الاول ما مر تحقيقه من تيسر معرفة بعض القضايا بالغير التام على ان
ظاهر الخبر كما لا يخفى على ذي نصفة ان نصب من عرف بعض القضايا بمعرفة دليله مجتهدا لا بالا
حاطة بجميع الادلة فان قوله لا يقال فيه انه عرف بعض القضايا بل ذلك هو العالم الخبير والفقيه
المتبحر وعلى الثاني ان الظاهر ارادة العلم المتعارف الحاصل بطريق من الطرق المعروفة لا خصوص
القطع واليقين اما بالمشاهدة او بالتواتر والوجه الرد بان اقصى ما هنا كخبر احاد فلا يثبت
مثل هذا الاصل العظيم مع انه قد يقال انه خطاب مشافهة ومن المعلوم ان حكم خطاب المشافهة
ان يتعدى الى المعدوم بعد استيفاء شرايط التكليف بالاجماع والاجماع على ان هذه
الرواية غير معمول بها عند اهل العلم لاقتضائها نصب كل من عرف شيئا من الاحكام وان كان
عاميا وذلك مما لا يلتزمه احد اللهم الا ان يكون اخبارا بالاتفاق كلمة اهل العلم على اشترا
الاجتهاد المطلق في القضاء مع شرايط اخر وظهورها في كونه عارفا ذا بصيرة بعد تسليمه
غير مجد فانه كيف كان الاجتهاد زعما المتجزي فضلا عن التمام فقد ظهر مما مر جوابه كان
ذهن حاصل التحقيق انه فرض مساوات المتجزي للمطلق يمكن التمسك في الاعتماد على الاستنباط
المساوي بالمساوات قياس وحاصل جواب المص دعوى ان كل ما دل على جواز اعتماد المطلق على
ظنه فهو دال على الجواز في المتجزي وقد عرفت ان المعتمد في ذلك انما هو الاجماع وهو غير متحقق في محل
النزاع وكان ينبغي عن ادعاء الكلية فان عموم دليل واحد كاف في الباب مع ان ما عداه لم يثبت الشمول
لكن التعويل الخ لما احتج المجيز بالمساوات والمانع بتجويز المتجزي تعلق كل ما جهله بالحكم فلا
يغلب ظنه فكان حاصل تعلق المانع منع غلبة ظن المتجزي بحكم وهو من المكابرة اجاب هو

بتسليم

بتسليم امكان غلبة ظن المتجزي بالحكم ~~فان يغلب ظنه فكان حاصل تعلق المانع منع غلبة~~
ظن المتجزي بل امكان مساوات للمطلق في الاستنباط ثم قال لكن الشان في جواز الاعتماد
على مثل هذا الظن اذ الاصل هو المنع من الاخذ بالظن واقصى ما خرج بالدليل ظن المطلق فيبقى
المتجزي تحت الاصل اذ ليس شيء يحتمل التعلق به في اخراجه من هذا الاصل الا ظن مساواته للمطلق
في الاعتماد على ما غلب عليه ظنه المستدل عليه بفرض مساواته له الا انه لا اطلاع على مدرك ذلك الحكم وهو
استدلال بالظن على العمل بالظن وبناء الظن على نفسه وهو الدور وتوضيحه انه جعل العلة في
استباحة الاخذ بالظن الخاص بالظن والخاص هنا بالظن اعني هذا الاخذ الخاص الذي جعله علة
من جملة المعلول فانه مما يسئل عنه ويقال كيف استبيح الاخذ بالظن وقد جعلت عنه فكان هذا
الاخذ الخاص علة ومعلولا وفيه يتحقق الدور صريحا فان قلت لم ما جعل هذا الاخذ الخاص
علة لغيره اعني الاخذ بالظن في الفروع قلت لا فرق في منع الاخذ بالظن بين الفروع والاصول بل
هو في الاصول اشد لابتناء الفروع عليها سيما مثل هذا الاصل لما لا يرجع الى موضوعات الاحكام
ويتخرط في الفقهيات وبالجملة فالغرض الاحتجاج على مطلق اخذ المتجزي بالظن كما في المطلق لا
على الاخذ بظن خاص اذ الممنوع انما هو المطلق وبعبارة اخرى يتجه ان اخذه بالظن على
اخذه في الخارج في الظن واخذه خارجا بالظن موقوف على جواز الاخذ بالظن فكان جواز
الاخذ بالظن موقوفا على جواز الاخذ بالظن وهذا اكثر تاملي في تقرير ما ظلم بانوار شيخي وكذا الكلام
في حجيته فانه يتجه جواز التجزي والاجتهاد والاستقلال في بعض الاحكام على التجزي والاجتهاد
والاستقلال بالحكم في خصوص مسألة التجزي اعني الحكم بان الفاسد على استنباط البعض
ظان مستنبط والتجزي في الاجتهاد والاستقلال بهذا الحكم الخاص من جملة المعلول الذي بني
على هذا اذ الغرض الاستدلال على مطلق التجزي وقوله يجري في مسألة التجزي اي ان هذا منه
اجتهاد واستقلال بالحكم في مسألة الاجتهاد والاستقلال في بعض الاحكام حيث حكم

بجواز الاجتهاد والاستقلال في البعض وربما تخيل لزوم التسلسل وذلك لان الاستدلال على جواز
الاعتماد على الظن بظن خاص وعلى جواز الاخذ بالظن وعلى جواز الظن بظن خاص وهكذا ودعوى
في ذلك فتوى المجتهد الى ان فرض لزوم الدور الى تقليد المطلق في المسئلة الاصولية لزم تركب التقليد
والاجتهاد وفيه ان يقع فيما فرض منه لان في تقليده المطلق اخذ بالظن ولا قاطع على خرج جواز المنع كما
قام في المطلق والعامي الصرف فتخلص به من الدور واللازم من بناء التجزي على التجزي في مسئلة
التجزي كما لا يخفى اذ ظاهر ان هذه المسئلة مما لم يسئل عنها الامام ع لم يجي مسئلة
جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق وحاصل هذا الاعتراض ان الاعتماد على الظن بحاصل الاجتهاد
لم يكن يومئذ معروفا فلم يسئل الامام ع عن جوازه ليحكم بالجواز ليشتهر حكمه بين الاصحاب
كي يتفقوا عليه وتحقق اجماع كاشف عن مقالة المعصوم قلت كان نظن ان حجية الاجماع عندنا
وكشفه عن مقالة المعصوم لدينا تدور على وجود النص علينا حتى لم نعثر على النص في الحكم اذام
الذي اجمعوا عليه لم نعمل بذلك الاجماع ولم نستكشف به مقالة الامام كلا بل الاجماع
حجة كيفما تحقق والكشف بالطرق الذي مر بيانها في باب الاجماع ثابت ورد
النص او لم يرد وكم هناك من اجماع لم يرد به نص بل كم هناك من اجماع جاءت النصوص
بخلافه ولو كان كما زعم ودار امره على ورود النص لكان بمكانة النص ولم يعد
من القواطع فان قلت لعله اراد ان الاجماع المعرب عن مقالته لا يتحقق في نفس الامر
والواقع الا من ظهور مقالته لهم واشتهارها فيهم فاذا لم يكن هذه الرواية لعدم
الداعي الى صدورها وما كانت تحت دار الاجماع لم يكن كاشفا قلت اولا ما فيه ان
مدارك الاحكام غير منحصرة في الرواية بل كما يكون الحكم من الرواية يكون من فعل
المعصوم وعن تقريره وعن اجماع الامة او الطائفة بل بطانة الامام ع وخاصته
وعن ضرورة الدين او المذهب وعن قطع العقول بالحسن والقبح وعن اصل الاباحة ثم عدم

الداعي الى التعرض لهذا الحكم في حيز المنع هل المجتهدون البالغون الى اقاصي رتب الاجتهاد
الآخذ ابائهم ع اقصى ما هنالك ان الاجتهاد في تلك الايام كان خفيف المؤونة فنقول لم
لا يجوز ان يكون هذا الاجماع عن رواية وخفيت لظهور الحكم والاستغناء باتفاق الكل
على الحكم عن نقل ما جاء فيه كما هو معتاد في ضروريات الاحكام وما جرى على اصل الاباحة
من الافعال ومن لم لا يجوز ان يكون عن تقرير المعصوم وجد الناس يرجعون اليهم في الافتاء
والقضاء فلم ينكر ولم لا يجوز ان يكون عن ضرورة سلمنا ولكن قد جاءت النصوص بذلك ولو
لم يكن الا خبر ابان وتقدم ابي جعفر ع اليه بالجلوس والافتاء لكفى هل الافتاء الا اسناد
الاحكام والقاؤها الى المستفتي وقول بعض الاخبارية انما اراد نقل الاخبار بحرف الكلم
اتراه استجهل ابانا ذلك الحبر المعروف على امامته في اللغة والعربية والقراءة والادب وغير
ذلك من العلوم واحاطته بالاخبار ومعرفته باخبارها ان الفرق بين الحقيقة والمجاز
والمتحد والمشترك والمترادف والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين
والناسخ والمنسوخ والموافق لكتاب الله عز وجل وسنة الغراء والمخالف او لم يعرف
وجوب تقديم الحقيقة على المجاز والخاص على العام والمقيد على المطلق والمبين على
المجمل والناسخ على المنسوخ والموافق للكتاب والسنة على المخالف ولم يعرف حقيقة الامر
ومقام الامر بعد الحظر ومداليل الالفاظ ومعاني الامر والنهي واساليب التراكيب
ومفاهيم الخطابات ومقامات الاحوال ومذاهب العامة وما به يحايط ووجوه
الجمع والترجيح والعرض على ما يجب العرض عليه وغيرها ذلك من وجوه الاستعداد كي يوفيه
كل حقه ويعرف لكل مقامه ام يزعم ان ابا جعفر ع كان يأبى عليه ان يعمل بما علم ويجيب
على حكاية اللفظ ويأمره بالجمود عليه وهو يتقدم اليه والى غيره بتعريف ذلك ويقول
ان الرجل من اصحابي لا يكون فقيها حتى يلحن له الخطابات فيعرفها فما اريد هل الاجتهاد

فيعرف ما ذا اريد من الاجتهاد بذل الجهد في استعلام الاحكام من خطابات بعد ملاحظة
منع الوجوه انه لا يظن ان الاجتهاد الا في قياس او استحسان لم يكن موقوفا على احا
طتهم الى انت تعلم ان الدعوى التي استنهض لها صاحب المعالم الاجماع والضرورة على نفي الا
جواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق ومعلوم ان قول الناس والعمل وورود النص فيه لا يتو
قف على كون عمل الرواة وغيرهم موقوفا على حصول الملكة والاحاطة بالمدارك وانما يتوقف ذلك
على استلزام الاجماع وورود الرواية كما زعم على كون بعض المعاصرين بهذه المكانة انما
يحسن التعلق بذلك لو كانت الدعوى المنع من الاعتماد الا على ظن المجتهد المطلق وهذه
الدعوى وان كانت هي الغرض من هذا التحقيق لكن التي تعلق فيها بالاجماع والضرورة انما هي تلك
ان الاحكام بيد بهذه المنطقة لم يرد شيء من هذين الامرين وان كان الثاني
في نفسه صحيحا ولعل المراد ان الحكم بجواز الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من الامور المعلومة
التي لا تكاد تخفى على احد متدين ولا يتوقف فيها احد من اهل الشريعة فانهم جميعا عالمون
بجواز الرجوع الى اكابر العلماء والاخذ باقوالهم ولا ريب ان هذا من خواص المطلق دون المتجزي
وقد يجوز ان يكون اراد بالضرورة ضرورة المطلق التكليف بعد انسداد باب العلم
اضطر المجتهد والناس الى الاعتماد على ما يغلب عليه ظنه وغيره الى الرجوع اليه لان
الادلة التي ذكرناها توجب القطع بجواز عمل المتجزي الذي ذكرناه في ما ذكر شيء
يفيد الظن فضلا عن القطع الثالث قوله غير صحيح كانه يحاول بذلك دفع
الدور بقوله لكان التعويل على الظن في الاصول لجائز استثنى مما دل على المنع من الاخذ
بالظن لم يختص بالمطلق بل كل من قام له دليل ظني على حكم اصولي جاز له الاخذ به والبناء
عليه وان كان مقلدا وهكذا كان المتجزي لم يقصر عن مقام المقلد وح فبناء الاخذ بالظن
في الفروع عليه لا يستلزم الدور اذا مضى ما فيه جعل الاخذ بالظن في الاصول على الاخذ

به في الفروع دون العكس والدور انما يتم بتوقف كل منهما على الآخر وعليه كل منهما
لصاحبه وان كان محصورا قلنا قد قام لنا دليل على جواز الاخذ بالظن في
خصوص هذه المسألة الاصولية اعني مسألة عمل المتجزي وذلك ان المتجزي لو
لم يجز له التعويل على الظن في مسألة عمله للزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا يحصل عن
احد هذين الامرين اما الاجتهاد او التقليد وكلاهما ظني اذ لا قاطع على شيء منهما
وح فبناء الاخذ على الظن في الفروع على هذه المسألة التي قام القاطع على استثنائها مما
يدل على المنع من الاخذ بالظن لا دور فيه ايضا كما مر وكذا الدور اللازم من بناء التجزي
على التجزي في مسألة التجزي وذلك لجواز التجزي في الاصول فان لم نقتصر على الحد يشترط
الكمال فيه لانتفاء ما كان يمنع في الفروع حسب ما جرت عليه طريقة اهل العلم يحكمون
الاصول ثم يراعون المسائل واقوال الفقهاء بل قد حكي الاجماع عليه وح فلا اشكال
اذ اقصى ما فيه بناء التجزي في الفروع على التجزي في الاصول وهما متغايران فلا كذلك كيف
يلزم الدور ولا يجري هنا الوجه الثاني اذ لا قاطع على التجزي في خصوص هذه المسألة
اعني مسألة التجزي وبانتفاء الدور ظهر انه لا مانع من التسلسل المتوهم لا يقال ان المتجزي
في هذه الاشكال المذكورة كالمقلد المطلق في جواز التقليد فقد دل الدليل القاطع
على جواز اعتماد المطلق على ظنه وعلى جواز تقليد غيره له لانا نقول لم يقم القاطع الا على
جواز تقليد العامي الصرف له اما المتجزي فيكاد يحصل القطع بامتناع التقليد عليه
لكثرة الادلة الدالة على ذم التقليد خصوصا في الاصول مع عدم قابليتها للتاويل والعامي
الصرف انما خرج بالدليل ولئن سلمنا واجزنا عليه التقليد في الاصول قلنا فليقلد
في جواز الاعتماد على ظنه وهو الذي نريد فان التخلص من الاشكال في المسألة الاصولية
كما يكون بتقليد المطلق في جواز التقليد كذلك يكون بتقليده في جواز الاعتماد

على ظنه فيترجح احدهما على الاخر تحكم هذا حاصل ما يريد وزيادة ما كان يحتمله او يجب
تنزيله على دفع الدور واستغنيا عن القاطع على منع التجزي من التقليد فقد ربما فيه نعم
دعوى قيام على الاخذ بالظن وتوضيحه ان المكلفين ثلثة مجتهد مطلق ومتجزي وعامي ولا
بد في عمل كل واحد منهم في الفروع من بنائه على مسئلة العمل في الاصول وقد قام القاطع في الاصول
على ان حكم المطلق الاخذ بما يصل اليه ظنه وحكم العامي التقليد ولم يقم في المتجزي قاطع على احد
حكمين لاختلاف اهل العلم فيه فقائل يقول ان حكمه التقليد كالعامي واخر يزعم ان حكمه
الاخذ بما يصل اليه ظنه كالمطلق واقصى ما قام لكل منهما عليها حكم دليل ظني اذ لا قاطع على
شيء منهما فلم يكن له بد من الاخذ في مسئلة عمل المتجزي في الاصول بالظن ولو كلف فيها
بالعلم ولا طريق اليه لزم تكليف ما لا يطاق فكان هذا دليل قطعي على جواز الاخذ بالظن في
خصوص هذه المسئلة الاصولية اعني مسئلة عمل المتجزي واذ سوغنا الاخذ بالظن فيه
مطلقا كما زعم بعضهم او منعنا الاخذ به فيما لا يرجع الى اللغات كهذه المسئلة وحجية
الدليل الاربع على ما هو التحقيق فيه ومن اكثر مسائله لا لاستمرار الطريقة على الاخذ فيها با
لظنون ولا يخفى ما فيه الخ لا ريب في استبعاد ذلك فان بناء الاستقلال
في احكام الشريعة على التعامي واتباع الغير وتزعم انه خطاء وان الكل الى التقليد من اعظم
المستنكرات واي نقص اعظم من هذا بوجود ملكة الاستنباط للاحكام الفرعية من
مداركها على اضطرابها وفلان يرضى احكام هذه المسئلة وقوله ولا يتصور هنا
مانع لا وجه له فان صاحب المعالم لم يدع قيام المانع وانما ادعى الاستبعاد وانه المحقق
ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية الخ حاصله ان المطلق
لا يكاد يتحقق وليس هنا الا متجزي وان اختلف مراتبه فكيف يدعي بطلان التجزي وهو
قاض ببطلان الاجتهاد من راس يريد بذلك كسر سورة المانعين من التجزي فانا اقول ان

شعر عرفه هذا الذي يشترط في المطلق الاهلية لادراك جميع الاحكام الواقعية اقصى ما
اشترطوه ان يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية بحسب ما تقتضيه
الادلة الشرعية وليست تلك الا التي يسمونها الظاهرية ثم فعليه لامتناع التأهل لا
دراك جميع الواقعية لعدم تمكن اعتناء من اظهار جميع الاحكام فان فرضنا انهم لو ظهروا الكل
لا صاب المجتهد من الواقع في الكل وان ما ظهر بعضها اصاب وافقه الواقع وان النزاع في
المتجزي انما هو فيها او معلوم انه لا يصاب في غير القواطع الا الظواهر وان النزاع انما
هو في الظاهرية وقد يقال انما اراد بالعلم ما يعم الظن كما في تعريف الفقه ومعلوم
ان الفقيه لا يسوغ له العمل والافتاء حتى يعلم او يظن ان ما افتاه هو حكم الله في
الواقع وما كان لم يترجح لديه انه حكم الله في الواقع حتى يرد فيه نص فاما ما استند
الى الاصول كاصل البراءة او الاباحة او الاستصحاب او غيره في الكتاب او باب اللزوم
فاقصى ما يجب المجتهد فيها ان ذلك حكمه في نفسه او من يقلده اي وان ذلك
تكليفه وهو الذي اراد بالظاهرية لانه هو الحكم الواقعي الذي جعله الشارع من
اجزاء الشريعة ولما كان من البين خلو كثير من الوقائع من النصوص امتنع ان تتحقق
ملكة يستعلم بها جميع الاحكام الواقعية هذا اقصى ما يمكن ان يقال ولعله لم يرد سواه
ويتوجه عليه بعد كونه تجديدا اصطلاح في الواقعية والظاهرية منع كون المراد بالاحكا
الواقعية بهذا المعنى بل ما يعمها والظاهرية سلمنا ولكن نقول ان المجتهد لا يحكم
بعمل او يفتي ولو في غير المنصوص حتى يترجح لديه ان ما حكم به هو حكم الله في الواقع وكلما
ترجح لديه ان حكم الله في الواقع كان هو يحكم في عمله وعمل من يقلده فان لم يترجح لديه
في ذلك امتنع عليه العمل والافتاء فان قلت اي قيمة لملكة يقتدر بها على استعلام
جميع الاحكام وهو الائمة المجتهدين مثل المحقق والعلامة ممنوع على التردد فيها لا يحصى

من الاحكام قلت لا يبعدون بالقدرة على الاستعلام الفعل وانما يريدون القوة القريبة منه شأنها
ذلك والغرض ان لا يكون في الملكة قصور ثم لا ينقص انتفاء عن قصور المدارك مع التردد اذ معلوم
ان التردد امثال هؤلاء الفحول لم يكن عن قصور معرفتهم باحوال الاستنباط بل لاجل عدم درك
مع تعارض الامارات فان قلت منشأ التردد اما ان يكون تكافؤ بين ادلتها او لاحدهما ارجح
من الاخر ويحكم في الاول التخيير وفي الثاني ما يقتضيه الراجح قلت انما يكون التخيير
اذا كان بين خطابين وح فلا تردد وانما التردد من تعارض الاصول والامارات ولم يقم
دليل على الحكم بالتخيير ح كما قام في خطابين فلم يبق الا التردد فان قلت كثيرا ما يتردد دون
ثم ينكشف بعد ذلك الرجحان احدى الجانبين وبعده يحكم قلت هذا القدر لا يقدح في
ان تلك الملكة من شأنها الاستعلام وقوله نعم يمكن العلم الخ كان الوجه ما ذكره ان يقول
نعم يمكن العلم بما يتعلق بعلمه وعمل من يقلده من الاحكام الواقعية والظاهرية ولا وجه للاقتصار
على الظاهرية   بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو على طريقة جمع من العامة الخ
كانه يشير بذلك الى من منع من القياس ونفي الاجتهاد عن النبي صلعم كالنظام وبعض
المعتزلة بناء على انهم يزعمون ان جميع ما جاء به النبي ص وان لم يكن مما تعم به البلوى قد
توفرت الدواعي على نقله واشتهر بين اهل العلم حتى لا يكاد يخطئه مجتهد بعد بذل
الجهد ولو في اقاصي الارض وحينئذ كان عدم ظهور النص بعد الفحص دليلا على عدم
الحكم في الواقع وحكموا بالاباحة والتخيير بين الفعل والترك يريد ان انكار التجزي انما يتبع
هؤلاء ويجري على طريقتهم لامكان الاحاطة بجميع مدارك الاحكام واما جمهور المخا
لفين الذين يأخذون بالقياس ويجيزون عليه واصحابنا الذين لا يختلفون في عدم
بلوغ جميع الاحكام الينا فما كان ليتم لهم دعوى التمام الحد من الناس فضلا عن انكار
التجزي قلت انما حدث عدم امكان التمام فيما لا ينبغي ان يصغي اليه لما مر من انهم يريدون

بالتمام والمطلق انه كان عنده ملكة يقتدر بها على استنباط ما يعرض من حكم ولو با
القوة القريبة على ان من شأنها ذلك وان القوة القوية ان يحتاج الى السؤال في بعض الوقائع
حتى مضى لسبيله مترددا ومنه ثم قيل في تعريفه فعلا او قوة قريبة وكيف كان فليس احد من
يشترط العلم بجميع الاحكام الواقعية بل ولا الظاهرية بالفعل بل ولا الملكة التي يقتدر بها على الكل
بالفعل بل يكتفون بكونها مما يقتدر بها على ذلك ومن شأنها ذلك ولا ريب في امكان حصول
تلك الملكة على طريقتها وعلى طريقة جمهور سواء كان حصولها في امثال زمان القياس
وتشعبه والخلاف وجوهه واما دعوى عدم جريان انكار التجزي الا على طريقة النظام
ومن يحذو حذوه دون اصحابنا والجمهور فمعلوم ان انكاره وتجويز المنع منه لم يبتني على بلوغ
جميع الاحكام الينا واباحته ونحوه على عدم بلوغ الكل كي يختص الاول بالاولين والا
خير بالاخيرين   بل التجزي المتنازع فيه كما عرفت هو ان يكون عند المكلف ما يقتدر
به على استنباط بعض الاحكام دون بعض وان كان يعلم ان ما يتعلق بباقي الاحكام ايضا
مدارك او اكثرها وبالجملة فالنزاع في التجزي كما وقع بين من لا يقول ببلوغ جميع الاحكام
الينا كذلك لا يمكن ان يقع بين من يقول بذلك حتى يقولوا بالتجزي ويحكموا بان من كان
عنده ما يقتدر به على الحكم في البعض جاز له الحكم وصح الاخذ به بلى فيتفقون على ان
المناسب لطريقة جمهور وما عليه جمع من الصحابة وغيرهم هو القول بالتجزي لكنا نفرض
الانكار   وقد عرفت بطلانه   يشير به الى ما مر في البراءة الاصلية عند حكاية
كلام المحقق ره وفيه ان الحكم كذا يتوقف بعدم بلوغ جميع الاحكام كذلك القول بامكان
استعلام جميع الاحكام ولو من الاصول والقواعد وح فلو كان التمكن من استعلام جميع
الاحكام ملازما لانكار التجزي كان الوجه على مقالتنا ذلك ايضا   بل ربما يحكون
على شخص معين مع ريبان هذا ايضا مما يحول بيننا وبين الاحكام الواقعية وذلك ان

مقتضى التنصيص على العلة الموحي اليها بترتيب الجواب على السؤال وترك الاستفصال
مع قيام الاحتمال انما هو العموم وعدم الاختصاص بالمسؤول عنه فكان العموم هو الظاهر ولا
يصار الى التخصيص الا بدليل فلما اطلق عليه السلام وابان بعد ذلك انه اراد بهذا المطلق مخصوص
ارتفع الامان من كل ظاهر لجواز ان يكون قد اطلق مجردا عن القرينة واريد منه خلاف ظاهره
فكان هذا اعظم شيء يحول بين عباده وفهم الخطابات وما يراد منها قلت هذا لعمري الداء
العضال الذي يعم او يتعذر ان جاز هذا على ارباب الشريعة وتراجمة الكتاب وسفراء الوحي اذا
تعطلت الاحكام وارتبكت مسالك الافهام وتقوضت دعائم الشريعة ولزم التكليف بما وراء
الطاقة وانى يلتزم هذا عاقل ولا محيص للاشد وقد من الناس لايجابهم والرجمة
من الوعيد ومن ثم اجمع الناس على المنع من اطلاق اللفظ وارادة خلاف ظاهره ومن تاخير
البيان عن وقت الحاجة وليس منشأ الفساد هاهنا من اختلال الاحكام الواقعية بل من اختلال
الظاهرية فانا نسلم ان الظاهر لانا لسنا بالواقع لم لا وان الواقعية قد ذهب فيها
الظنون وصار اكثر الاحكام ظنية وقد قنعنا لكن ان خالد هذا وان وثقه العلامة في خلاصة
لكنه في طريق الصدوق اليه النظر بن شعيب وهو غير مذكور فكان مجهولا فكيف يجوز الاقدام على
هدم القواعد المحكمة التي قامت عليها البراهين القاطعة برواية مجهول ولعل مقامها ان نقول
اذا امكن التاويل ومن ثم جاز ان يكون عما علم ان مراد كل انما هو سؤال عن حكم نفسه واراده عن ان
يجيبه بما يخصه بدليل قولك تعوض على ما يقتضيه ظاهر سؤاله فان ذلك غير عزيز كثيرا
ما يقع للفقهاء مع المقلدة اقام الكلام الاخيرين قرينة على التخصيص لم يشعر بها الاول بل او لم
اللفظ وغفل او انه عن اخر البيان الذي حتى سئل وغاية التاخير عن وقت الخطاب بل الامر او لم
من هذا فان طريق اهل العلم من الفريقين قد استقامت على فهم العموم مع ان الواقع مخصوص
كما في خبر الاعرابي وما لا يحصى من اخبار مع احتمال ان يكون عالما مع بالعتق لكان غناه

ولو كان

ولو كان فقيرا لاكتفى منه بالصيام او الاطعام او لانه وجد شيئا او علما بالحكم
ولو كان صبيا او جاهلا لم يبلغ الى ذلك كل ذلك لكان الظهور فما كان ظنك بما
اذا كان السؤال عن العموم كقول رجل صنع كذا فيجيبه بان ادنى ما يمكن في فهم الخطاب
ان ينزل على غير العموم وهذا مما يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط
لم يكن من محل التنقيح على الشريعة من جزئي الى اخر ليتقدح بمراعات خصوصيات الجزئيات بل
على الغاء الفارق في الحكم ولو بين الكليات كما قالوا لا فرق بين الخائف من العدو وا
لمنصوص عليه بالتقصير والخائف من سبع او سيل وكما قالوا لا فرق بين من تمضمض
للتبريد في رمضان فسبق الماء وبين من تمضمض فيه عبثا فسبقه ولا بين كل او وال بينه
الناسي فيهما ولا بين قتل الخطأ المنصوص فيه على اشتراط كون ما يعتق فيه مؤمنا
وقتل العمد فما قطع فيه بالغاء الفارق فمن التنقيح المعتد به سواء كان بين الجزئيات او
الكليات ما لم يقطع به كما في الاخير لكان يجب في كفارة العمد فليس بمعتد به عندنا كيف كان
نعم مما يقدح في التنقيح سقوط كفارة الصيد في قتل العمد وكيف كان فالقطع بالتنقيح
عزيز اذا تم هذا فلنرجع الى الكلام على اصل المسألة فنقول المحقق في الباب ما عليه جل الاصحاب
من القول بتجزي الاجتهاد اذ ليس هنا الا دعوى اصالة امتناع الاخذ بالظن وقد حققنا في
خبر الواحد ان الظن الذي ورد عليه الذم انما هو تخرص والتخمين وما لا يرجع فيه الى ما
خير بل الاخذ بما يطمئن به النفوس من اخبار الثقات العدول وتناول الاحكام مما تلقا
الاصحاب بالقبول مما يتحقق بامتثاله الطاعة وباهماله المعصية فكان كل ما جاز الامر طاعة
لله ورسوله واولي الامر والاخذ عنهم والرجوع اليهم والنواهي عن معصيتهم والاعراض عنهم
والخلاف عليهم مع كثرة شواهد يدل على وجوب عمل المتجزي بما نظر ان نفسه اليه من تلك الخطابات
ويتحقق به اسم الطاعة وحرم الاعراض عنه الا ما يخالف قولا غير صواب كان مطلقا وقوي ما

تعلق به المأصلون لهذا الاصل قوله عز من قائل ولا تقف ما ليس لك به علم واقصى ما ذكره
المفسرون ما يستفاد من مثل هذا الكلام عرفا وهو ان يقول الرجل بالخرص والتخمين و
لظني او بعمه كذا الصبغ الضال الذي لا يدري اين يذهب ما لا يتناوله عن العدل الثقة
الذي تطمئن اليه النفس مما تقتنا وله المهرة الثقات العارفون بقبله قال في المجمع ومعناه
ولا تقول سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتاده وقيل معناه
لا تقل في قفو غيرك شيئا الخاذ من بكر ظنا تغيبه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن
الحنفية ثم قال هو وعج والاصل انه عام في كل قول او فعل او عزم يكون على غير علم وقال في
الكشاف ولا تقف ولا تتبع وقرى ولا تقف يقال قفوا اثره وقفاه ومنه القافه يعني ولا تكن
في اتباعك ما لا علم به من قول او فعل كمن يتبع مسلكا لا يدري انه يوصله الى مقصد
فهو ضال وقيل المراد النهي عن ان يقول الرجل ما لا يعلم وان يعمل بما لا يعلم قال ويدخل فيه
النهي عن التقليد دخولا ظاهرا لانه اتباع لما لا يعلم صحته من فساده ثم حكى عن ابن الحنفية
ان المراد به الشهادة الزور وعن الحسن ان المعنى لا تقف اخاك المسلم اذا مر بك فتقول
هذا فعل كذا ورايته يفعل وسمعته ولم تره ولم تسمع قال وقيل القفو شبيه بالقذف ومنه الحديث
من قفى مومنا بما ليس فيه حبسه الله تعالى في ردغة الخبال حتى ياتي بالمخرج ثم الشيخ ذكر الحكمة في عزوه قريب
منه ما في الجوامع وقال علي بن ابراهيم في تفسيره اي لا تقل ما ليس لك به علم قال يعني الامام
والظاهر انه يريد الصادق عليه السلام ثم احلها بما ليس لك به علم قال رسول الله صلى الله عليه وآله من بهت مومنا
او مومنة اقيم في طينة خبال او يخرج مما قال فلم يزد في الصافي بعد ان فسر القفو بالاتباع
ان حكى ما حكيناه عن علي بن ابراهيم مع ان العلم لغة كما في صرح هو المعرفة ولا ريب ان من
بذل الجهد في مراعاة الادلة حتى اصاب منها الحكم او نال الخبر من الثقة فقد عرف فهو
العلم عرفا ولذلك اخذ من جنسا في تعريف الفقه وفيما جاء في الظن على كثرته فليس المراد

به الا ما ذكرناه من التخرص والتظني والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثار من غير برهان
وبالجملة الرجحان الحاصل في النفس بمجرد الحدس وعرفهات حال السلف او ما لا يحسن
ان يتعلق به واقصد ما جاء فيه المطلق ولا يراد به الا ما ذكرناه قال تعالى في يونس بعد قوله جل وعلا
هل من شركائكم من يهدي الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي مجرد الظن وما يصدق
عليه هذا الاسم من دون استناد الى ماخذ ويتعلق بحجية بعد تصاحبها ثم قال ان
الظن لا يغني من الحق اي من الاعتقاد الحق شيئا وقال تعالى في النجم بعد قوله عز وجل ان الذين
لا يومنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وكيف كان فلا ريب انه لا يراد به الاخذ بما يجيء به الثقات
عن باب الشريعة وكيف ينهى عما به تتحقق طاعة الله ورسوله او ما يتناول ذلك وليس هذا
منا تخصيص لهذه الخطابات بمواردها كما صار اليه جماعة ليتوجه ان خصوص المورد لا
يستلزم تخصيص ما ورد فيه ولو خصصناها ما قصرناها على الاعتقادات بل ذلك منا
كشف وبيان لمعنى الظن المراد في امثال هذه المقامات وذلك لان الظن وان كان كما في
في هو الترديد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم غير انه اذا قيل لغة او عرفا في مقام التبكيت
فلان لا يعرف من الحق مواطئ قدمه بل يذهب به الظنون يمينا وشمالا او فلان يتبع الظن
كثير التظني يرجم الظنون او ابالد السقوط في مهاوي الظنون او التشبث في فلولها او نحو
ذلك لا يراد به الا ما ذكرناه كما حدثت نفسه شيئا او دج في نفسه شيء ولولا ما لا يتعلق به بنفسه
تبعه وفي صرح وغيرهما التظني اعمال الظن ولا ريب ان هذا هو المراد في القرآن المجيد على ان
اهل التفسير لم يتجاوزوا ذلك قال في الجوامع عند قوله تعالى في يونس وما يتبع اكثرهم الا
ظنا لانه قول لا يستند الى دليل وفي الكشاف اي قول غير مستند الى برهان وان احتملوا هل كان
ذلك من عبادة الله او عبادة الاصنام وانهم شفعاء وفي الجوامع ايضا عند قوله تعالى في النجم اي هي

الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس
ولقد جاءهم من ربهم الهدى ان يتبعون الا الظن والتوهم ان ما هم على حق وما تهواه انفسهم ويتركون
ما جاءهم من الهدى والادلة ثم قال عز من قائل وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا لان حقيقة كل شيء انما تدرك بالعلم واليقين لا بالظن والتوهم وربما فسر الظن في قوله
تعالى ان هم الا يظنون بالكذب وما نظر من الصحاح من ان المعنى المتعارف للظن هو الشك
وذلك انه لم يثبته كثير مثل ما جاء في العلم بقوله تعالى فظنوا بالنبي محمد مدح سيرتهم
في القادسية المسير ثم قال الى ان تستيقنوا وانما نحن في عدوه باليقين لا بالشك وحكاه في
مجمع البحرين عن بعضهم من ان الظن اربعة معان اثنان متضادان وهما الشك والعلم
وان الشك اكثر من ان تحصى شواهده والاخران الكذب والتهمة فانما ذلك لان الشك
عندهم خلاف اليقين كما في من وقوع وحكاه عن ائمة اللغة كما قال تعالى ان نظن الا ظنا
وما نحن بمستيقنين وثم فيكون ثم من الراجح وكيف كان فنحن بغناة عن التعلق بمثل هذا
وكذا الكلام في الاخبار واعظمها اقوالهم اياك ان تدين الله بما لا تعلم ومعلوم ان من اخذ
بما نظر اليه نفسه من اخبار الثقات بعد سطوع البرهان على حقيقة الدين واستقامة الطريقة
فقد دان الله عز وجل بما يعلم انها ذلك من الامر فمن ابن يأخذ به او يتلقى طريقته او تبنا له
احكامه وقد بان ان ما استنهضوه في تاصيل المنع من الاخذ بالظن على الاطلاق عموما هي
انما نص للمنع من التاملي كالقياس والاستحسان والتقليد من غير برهان ودانتي فعلينا
عن هذا كله وفقنا بتناول لما جاء في الظن شيئا نتعلقه في اخراجه عما مر ذكره من قيام القاطع
هنا كما قام في خبر الواحد وذلك ان المتجزي لا ضرر وحرج عن العمل بالظن فاذا استقل ولم
يبق عليه بعد هذا الا الترجيح والاخذ بالراجح من هذين الطريقين ولا ريب في رجحان ما غلب عليه
ظنه والا لم يجز الاخذ به ولو كان مطلقا فاذن فكان الوجه ترجيح الظن كما هو الاصل لبطلان التقليد

وذلك انه لما قام القاطع على اعتبار ظن المجتهد المطلق لدى الشارع ولم يتيسر الحكم المتجزي ولا قام
قاطع على اعتبار ظن نفسه ولا بد من العمل لاجرم كان الراجح هو الاخذ بما علم اعتباره شرعا فان
مدار الترجيح على قوة ظن الاخذ بالحكم ولا ريب ان المتجزي اذا اطلع خبرا جاء في حكم الشرعي
من خطاب وما وقع فيه من اجماع وما جرى فيه من كلام واجراه على القواعد الاصولية حتى حكم
ثم خالفه المطلق المعتبر كان الراجح في نفسه والغالب على ظنه ما حكم به هو لا ما حكم به غيره بل
نقول اقصى ما قام عليه القاطع جواز عمله بالظن وقول من خالفه موهوم عنده لا مظنون
كما عرفت نعم العامي الصرف الذي لا يخرج له عن ربقة التقليد اذا تعارض عليه حكم المطلق
والمتجزي اخذ بما يحكم به المطلق لان الظن بصوابه اغلب منه كله مضافا الى ان ما
جاء في الظن معارض بعموم ما جاء في العمل كقولهم علينا ان نلقي عليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا غير انا بعد هذا كله لا نجيز تجزي الاجتهاد الا لمن اتقن ما يتوقف
عليه الاستنباط من مسائل الاصول استقلالا او اجتهادا او علم بان لا ملحق هنا
لخطاب بغير ما يظن وذلك بان ما يكون مطلعا على باقي المسائل وان لم يحكم
فيها فلا يكفيه من خطاب النبي لم يشتمل على الامر مثلا احكام مسئلة الامر للجواز
توقفه او توقف مخصصه او وجود مقيده او معارضه او موثقه شيء من هاد ضحه
متعلقاته على مثل ما اتقن فاذا كان محيطا بها او لو كان محيطا بها خبر او احد لمن دون
اتقان تمكن من امكان استعلام توقف شيء من ذلك على شيء من تلك المسائل او
عدم توقفه فان وجد شيئا من ذلك متوقفا على شيء منها فلا اجتهاد حتى يتقن ذلك
الموقوف عليه ايضا والا فهنا لك الاجتهاد ثم راعى بعد ذلك كله ما وقع العلماء في تلك المسئلة
من الكلام في الكتب المعدة لذلك كالذخيرة او الدلائل او الرسائل لئلا يغفل عن موضع الاجماع والشهرة
ويطلع على قبول الاصحاب الخبر او ردهم له وغير ذلك من الفوائد التي يعرفها المتتبع فان له

تتعلق بباب آخر من ذلك الكتاب لزمه مراجعة ذلك الباب وما جانبه وما وقع فالاحوط
ان لا يجتهد في باب من كتاب ككتاب الصلوة مثلا حتى يكون على خبرة في ساير ابوابه
في الجملة بحيث يعرف ما يتعلق به منها ولاسيما لا يتعلق لما نراه من اشتمال الكثير من الاخبار
على ابواب متفرقة فترى انه بعد هذا يحتاج في استعلام حكم هذا الباب الى مراجعات باقي الكتب
من عبادة او معاملة كما يزعم المفرطون اي دخل القصاص على الديات والحدود والمواريث في
القضاء والشهادات والصيد والذباحة والغصب واللقطة واحياء الموات والرضاع
وغيره في الشرك كتب الاحكام والنكاح والطلاق واللعان والعتق والاقرار والايمان وغيرها
من كتب الايقاعات والتجارة والرهن والحجر والصلح والوكالة والسبق والرماية والحوالة والضمان
وغيرها من كتب العقود في تعريف باب من ابواب كتاب الصلوة بل ولا باقي كتب
العبادات من الحج والجهاد والاعتكاف والصوم والخمس والزكوة بل الاهم ان وجد ذلك
الباب متعلقا بكتاب اخر لاشتمال اخبار على هذا الحكم كما بين صلوة القصر والحج وبين
الغسل والصوم فالكلام في الرجوع الى ما يتعلق به   الثالث فيما يحتاج اليه المجتهد
ومرتبته يريد ما اتفقوا على ذكره ولا نحن هنا ل علوم اخر كالمعاني والبيان منهم من ذكرها
ومنهم من لم يذكرها وسياتي التنبيه على ذلك وعلم الادب ما يتعلق باصطلاح المنطق
ومعرفة المحاورات وعلوم كثيرة منها الثلاثة المذكورة ومنها المعاني والبيان والبديع
والعروض والعلم العقلي كما كان طريق اثبات مسائله العقل والنقلي النقل والذي يجري
العادة باثبات مسائل علم الاصول بالطرق العقلية عده في العقلية   ثلاثة من العلوم
الادبية   فالمشهور انه يكفي فيها الرجوع الى اصل معتمد قلت لا بد من الملكة التي يقتدر بها على
نوع منها على الفقه ونفس الامر حتى طلاب التقوى يسكن القلب وانما يتم ذلك بالانس من
الفن حتى يعرف مواضع الاجماع ومحل الخلاف ويتمكن من الجمع بين الكلمات العموم والترجيح عند

الخلاف فانهم نقله ويريد في المعاني ان يكون عارفا بمقامات الاحوال بصيرا بالكنايات لئلا
يخفى عليه دقايقها الدوران فهم خطابات علماء ذلك الاعجز تمكنه من استعلام القواعد
ولا العلم بها   ولا اقل الثاني علم الاصول   من طرايف ما وقع هاهنا ما حكي
السيد شرحه عن بحر عن الشهيد الثاني من انه بعد ان حكم بان النحو والتصريف واللغة يكفي
فيها التقليد ذكر ان مسائل الاصول الداخلة في العربية حكم العربية اي من الاكتفاء فيها
بالتقليد وان الفقه الضروري ما يعم ذلك كالاطلاق والتقييد وطرق العمل الخلاف مع
من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية قال الحكم بوجوب
تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل قلت ان كان الغرض انكار وجوب الرجوع الى الكتب
المدونة فيه فليس هذا الحد يوجب ذلك الا ان العادة جرت باستعلام العلوم من الكتب
المؤلفة فيه لا ما ذكر استطرادا في غيرها وان كان الغرض منع توقف الاجتهاد على كل ما ذكر
فيها فلم يتحقق منا ان يدعي ذلك لظهور ان هذا الفن اقل المقدمات حشوا وان كان
الغرض تعويض الخطب في هذا العلم والصد عن الاشتغال فيه قبل التعرض لاستنباط الاحكام
وبيان ان القدر الضروري يحصل عند مراعات كتب الاستدلال للاستنباط وذلك لانه لما كان
انه ليستنبط الاحكام حتى يراعي الكتب الاستدلالية وما يحتاج اليه منه مذكور فيها كل في
محله فهو كما ترى واني يتم في العبادات تحصيل ملكة في فن من الفنون بحيث يتمكن من التفريع
عليه ومراعاته فيما يحتاج فيه اليه من مجرد ما ذكر منه استطرادا ولو بالاشارة وكيف يسع الاستناد
على مطالبه حتى يكون راسخ القدم فيه عارفا بمصادره وموارده الا هم الا ان ينبغي في هذا الفن
التقليد ويفرق بينه وبين ما يرجع الى العربية كلا ليس هذا باجتهاد وانما هو شبهة اجتهاد
من القوم يحكمون ويستدلون على الحكم فيقول اني حكمت بالاستدلال كلا انما هذا صرف
التقليد انما المستدل ذلك الذي يعتمد ابتداء الى المدارك الشرعية ويجري بها على القوانين الاصولية

ويستنبط الحكم واريد بقولي ابتداء ان طي الكشح عما ذكروا وان راعاه اي لا يستنبط مع القطع عن
ثم دعوى ان جميع ما يرجع من هذا الفن الى علوم العربية كمسائل الحقيقة والمجاز والمشترك والاوامر والنواهي
وصيغ العموم ونحوه لا يكفي فيه التقليد ظاهرة البطلان وانى يصح بناء الاجتهاد على التقليد
اي فرق بين ان يقول هذا العمل واجب لوروده بالامر فيه وقد قال فلان ان الامر للوجوب وبين
ان يقول هذا واجب لان فلانا قال انه واجب فقد سمعت ما قلناه في العلوم الادبية
وبالجملة فالمدار على اطمئنان النفس من جميع مباحثها وليس هذا الفن كعلم الادب علوم الطالب يجمع على
في الغالب ليكتفي فيه بالرجوع الا ما سطر في الدفاتر باراء اصحابها او كلها مدارك العلماء
لا يقبل الظن فيها باحدى جانبيه الا بالاجتهاد فلا بد منه وقوله وليس لم شيء نعني اي في النفي
والاثبات وقوله وان امكن ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وذلك لانه يرجع الى وجوب
اتباع النبي والتصديق بما جاء به ومحله الكلام لا انه قطعي اذ ليس كلما كان دليله قطعيا
يستعلم من علم الكلام مثلا فانا كان متواترا لفظا او معنى فقط اما اذا كان لفظا فيجب
فمرجع الى وجوب العمل بالظواهر ومحله الاصول   ويكون الاحتياج اليه انما هو لتصحيح
الاعتقاد الخ وذلك لان من راعى خطابات الشريعة وجرى على القواعد الاصولية عمل بها
الاحكام الفقهية وان لم يؤمن بالله ورسوله قلت يكون العلم او الظن بالحكم الشرعي واعتقاد
ثبوته في نفس الامر والواقع لا يعقل الا بالاعتقاد بثبوت مصدره وانى يصيب المجتهد الظن بالاحكام
عن هذه المدارك الاربع الراجع الى الكلام الشارع حتى يعلم ان كلامه حجة وانه صادق في كل ما
جاء به وهكذا كان لا يعلم ذلك حتى يعلم بوجود صانع حكيم قادر عليم غني مرسل الرسل منزل
للكتب مكلف للعباد لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يظهر المعجز على يد كاذب وليس هذا
بنفسه حتى يعلم ان هذا النبي يأخذ باقواله ويقتدي بافعاله معصوم عن الخطا حكيم في اقواله لا يعمل
لا يخاطب بكلام وهو يريد خلاف ظاهره حتى يقيم قرينة قبل الحاجة اليه وانه لا يقيم قرينة

على خلاف الظاهر وهو لا يريده بل على الملهم لا يلزم ان يكون بالطرق التي مهدها المتكلمون بل باي طريق
كان بل بمجرد التفكر في المخلوقات وانه الطريق الاعظم والصراط المستقيم   في المسائل لتصحيح
المسائل الخلافية وغيرها الخ لما كان علم المنطق ميزان الادلة كالعروض للشعر ومن ثم سمي علم الميزان
وكان الاستدلال لا لاثبات الواقع وقع فيه خلاف لا يصح عرض الدليل على الميزان في كل محل لتعرف
صحته فتنكشف صحة المدلول فقد ظهر من التقليد بالعلوم المذكورة ان علم المنطق فيما يحتاج اليه
المجتهد انما هو لتصحيح ما يبني عليه من العلوم التي هي مبادي الفقه وليس كذلك الا [illegible] ان عدّه
حاجته اليه في الاستنباط كسائر المبادي وانه كان محتاجا اليه في المبادي ايضا وقوله لا يكفي
التقليد سيما في الخلافيات دفع لما عساه يقال اي حاجة بال المنطق في مراعات ما يحتاج اليه
من العلوم المذكورة وهو انما يرجع الى مسائل مدونة واحكام ثابتة قد صححها ائمة تلك الفنون وفي ذلك ثم
مفصلة مبينة وذلك لان الاجتهاد ما كان ليبنى على التقليد وانما اخذ المجتهد في كل شيء يبني عليه
اجتهاده بما غلب عليه ظنه من العلوم الادبية وان كان مدركه ثبوت الحكم وغلبة الظن اتفاق كلمة
اهل الفن او عدم ظهور خلاف فيه وبالجملة لا اشتراط ان يكون اماما فيه مجتهدا في احكامه فقد
اخذها من ماخذها ولا يكفيه مجرد ان يرى الحكم فيه مسطورا في كتاب وهو يجيز ان يكون
مختلفا فيه بين اهل الفن بل حتى يغلب ظنه وتطمئن نفسه فاذا وجد فيه خلافا رجع [illegible] في
ترجيح اللغات فان لم يتمكن من الترجيح لم يجز البناء على احد القولين تقليدا وتوقف في الحكم الشرعي
الذي يريد ان يبنيه عليه   وكذا لورود الفروع الغريبة لما كان غرابة الفرع باعتبار
عدم ظهور الاندراج في الموضوع وكان الاستدلال بالقياس وترتيب المقدمتين مظهرا
للاندراج كان رده الى الاصل المرجوع الى الميزان فرد الفروع الغريبة لظهور اندراجها
وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا النفوس القدسية   ويكون ذا الذوق السليم والطبع

والطبع المستقيم لا يحتاج غالبا الى مراعاته وفي معرفة صحة الاستدلال انما نظر بحاجة من فهم كلام العلماء كما
الاصطلاحات التي الهم لا يشكل ان من كان عارفا به يكون اقدر على الاستدلال واعرف بالصحيح من
الفاسد ورب عالم لا يعرف منه الاستدلال الصحيح من الفاسد الا بمشقة بل
ولا يكون عارفا ليس من اعلى الاطلاق اذ قلما تكون مسئلة اصولية لا يترتب عليها ثمرة فكان في
اجتهاده في كل ما يعرض له من الوقايع محتاجا الا اكثر بل اكثر مسائل العربية خصوصا النحو
لمعاني وان شئت فانظر الى القسم الثاني من التمهيد وقوله والقدر المحتاج اليه الخ يقتضي كون
بجمع من المبادي لعدم العلم بما يحتاج اليه عند ارادة الاستنباط والقاهر ان الاستغناء
الخ هذا لانه فيما نحن فيه من ان تصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق على الاطلاق لان
تناول الحكم من المناطيق والمفاهيم الظاهرة لا يحتاج الى الاستدلال كي يحتاج الى استعلام
صحيحه من فاسده فان قلت الخ حاصل الاول ان استعلام الاحكام عن مداركها
لو كان موقوفا على مراعات هذا الفن كما تزعمون لم يكن بدونه لكنه قد امكن لنا الا يحصى من العلماء
في مدة متطاولة تقارب ثلثمائة عام وذلك انه لا نزاع بيننا في حدوثه ايام القديمين
وان اصحابنا منذ كانوا الى تلك الايام يستعملون الاحكام من هذه الاخبار ولیس كلا نوهم
التقصير وفي ذلك تضليل جل العلماء واستمرار طريقتهم على الباطل واعظم من ذلك تقرير
ائمة الهدى عم على الضلال في هذه المدد الطويلة ومن لزوم ذلك دليل على بطلان هذه
الدعوى وحاصل الثاني ما تقدمت الاشارة اليه في الثالث من ادلة التجزي من ان ما دل على وجوب
الامتثال عام واقصى ما يتخيل في التخصيص خروج من لا يفهم خطابات فيجب عليه التقليد ولو
في خلاف ما يظهر له من الامر والنهي لما العارف بوضع المفردات ودلالة التراكيب فلا ريب انه
ممن يفهم خطابات فيجب عليه الامتثال بحسب ما يعقل ولو كان على خلاف ما ينسب الى المجتهدين

للطالق اذ هو مخاطب فلا يجوز له التخلف والتعلل باني لا اعرف هذا الفن فلعلي لا افهم ومن يدعي
علينا انه يفهم وهل هو حج الا كالعبد الذي ترد عليه الاوامر والنواهي من مولاه والامر بالطاعة
والتحذير من المعصية فترك الامتثال مع فهمه لما يرد عليه متعللا بتجويز عدم الفهم لعدم المعرفة
بذلك العلم افتراه معذورا الاول ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان تحقيق شرعي
الخ لا وجه للاقتصار على الخلافيات فان استفادة العاصرين عن الوفاقيات من هذا القسم
كالجمع المحلى في العموم مثلا اظهر فكانت اولى بالذكر انا عرفت هذا فنقول كما
من القسم الاول الخ حاصل ما كتب السيد سره هنا على طوله وما حكاه عن شيخ المحدثين دعوى
المساوات بين المتقدمين والمتاخرين وان تكليف كل بما يفهم ولو جاهلا بالقواعد وان
العلم باللغة العربية كاف في فهم المراد لكن صح له دعوى المساوات بين المتقدمين بما
بين السماء والارض وقد مر في صدر الكتاب ما يغني عن الاطالة ام كيف يزعم انا مكلفون بما
نفهم مع جواز اختلاف العرف وخفاء القراين وعروض الاختلال بسبب التقطيع وكثرة
التعارض وخفاء كثير مما كان معروفا بين الشيعة ومن هنا نرى السيد وشيخه كثيرا ما يحكيان
اجماع الطائفة وانما يريدون المتقدمين وترى الائمة بين المتاخرين على خلافه ومعلوم
ان التكليف انما هو بما اريد من الخطابات عند القائها فلا يجوز التغيير والتفتيش عن المراد
بالفحص عن العرف السابق ووضع الهيئات ودلالة التراكيب ومفاهيم الالفاظ وقراين الاحوال
وما يعقل الناس من حال الآمر ونحو ذلك ثم بعد ذلك يتعلق باصالة عدم التغيير والاخذ بما
ينساق من الاطلاق لا استظهارا ان هذا هو المراد واين معرفة اللغة العربية مما يسبق من الاصول
هذه مسائل الاصول اللفظ يحمل على حقيقته ولا يصرف عنها الا بدليل اذا دار الامر بين
المجاز والاشتراك فهو مجاز لاصالة عدم الوضع او بين الاشتراك والنقل فهو مشترك لاصالة

عدم الحجر المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ الامر حقيقة في ايجاب الطبيعة دون الوحدة والتكرار
على الاطلاق دون الفور النهي حقيقة في التحريم لا يجتمع الامر والنهي على شيء واحد الامر بعد
الحظر للاباحة الامر بالشيء فرع الامر بالشيء نهي عن ضده صح تخصيص العموم بالخاص يحكم
على العام والمطلق على المقيد الكتاب حجة ومن السنة خبر الواحد حجة الاجماع حجة المفهوم حجة
الى غير ذلك الامور الى المعرفة باللغة العربية تقتضي بمعرفة هذه الامور ولئن سلمنا ان العرب
فهم الخطابات لم يختلف وان هذه المطالب تدرك بعد النظر ومراجعة العرف فانا نفهم من مطلق
الامر والنهي التحتم والاطلاق وكذا سائر اهل اللغات ولا اقل من كون هذه الامور غير بديهية
فلا جرم يثبت الاختلاف في فهم الخطاب بحسبها وجعفر وسبب هذا الامر ثم لا يبعد ان يكون
من جملة الاسباب لتدوين هذا الفن ان مخالفينا لما اسسوا القواعد ودونوا الكتب وفرعوا الاحكام
وبنوا على ذلك فهم الكتاب والسنة واختلفت اصولهم باختلاف طرائقهم فللاشاعرة اصول
وللمعتزلة اصول وللحنفية اصول وللشافعية اصول وللشافعي في القديم اصول وفي الجديد
اصول وكثر علماؤهم وانتشروا في البلاد وملئوا المدارس في ذلك الضلال العامة والخاصة فالحدث
الناشئ اذا خرج الى الروايات والدرايات على ما مهد في فهم الالفاظ صار ذلك في نفسه مرضا
عظيما وكان ذلك السبب لضلاله انتدب اصحابنا شكر الله مساعيهم لتحرير القواعد ونصب
الدلائل واحقاق الحق ودفع كل شبهة وازهاق الباطل وكان الاشتغال على الشيعة في ايام الغيبة وحاجة
لهم عن الضلال وهذا بخلاف ايام الظهور فانهم هم المرجع واليهم المفزع   فان قلت اشتبه علينا
ان الامر للوجوب اذ لا يمكننا الحكم بوجوب شيء الا بما تمكنا فلا ذلك في حاجة من يستعلم الا
حكام من خطابات شرعية وهي مشتملة على الاوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد العرف
معنى الامر والنهي ومعرفة العام من الخاص والمطلق من المقيد ونحو ذلك والا كيف يصح الاحتجاج بالامر

مطلقا

مطلقا مشتملا على واحد من المعاني السبعة عشر التي ورد مستعملا فيها من دون ترجيح لم يحمل على
الكل فيجمع بين المتناقضات ام يهمل فيلغى خطاب الشارع وكيف بقوله هنا
ان لم يمكنك فافعل او اترك عملا بقوله كل شيء مطلق واحتط عملا بقوله اخاك دينك
بما شئت او اترك عملا بقوله فارجه فخير في العمل بين التخيير والتأخير والاخذ بما
فيه الحائطة من الفعل والترك والى ان يتعرف معنى اللفظ من العرف او صحابته صلى الله عليه وآله الا من
خطاب وغيره ولم يلتفت الى ملجاء في وجوب الامتثال اماراته او رواية   قلت
ليس شيء من هذا المباحث الخ اعترضته بان ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة
والادلة المختلفة فلم لم يقتصر على نقل الاقوال ويحتج لهم بتبيين السنة واسقاط البيان باثباتها بالادلة
كما هو الطريقة اقتضت الى المطلوب ام لا واما ثانيا فوجب الاخذ بما ترجح بل نقول لا بد من البحث
في هذا والنظر واتمام الحجة على نفي الحكم او الاعراض مع شدة الحاجة فيه الاهمال   عن كلا
الوجهين يعني وجهي سؤال اذ لا يبعد السؤال عنهما في كل واحد من القسمين
وكذا العلم بحال الصلوة الخ هذه المسئلة وما بعدها الا ان يندرج في مسئلة تعلق الامر
لنهي بشيء الا بعد ثبوت اقتضاء الامر النهي عن ضده فليس من الضد ابتداء الا الامر وانما يجيء
النهي باعتبار مضادته للامر الاخر وكذا الحكم بكون الضد مامورا به   او صحة
استيجار العبادة لمن في ذمته عبادة بريب ان من في ذمته عبادة فصحة ايجار نفسه في مثلها
مبني على تحقيق مسئلة اجتماع الامر والنهي من حيث انه مكلف في كل وقت بقضاء عبادة
نفسه وذلك يقتضي النهي عن ضدها فاذا آجر نفسه في مثلها وهو مضادها كان مامورا
به لمكان الاجرة منهيا عنه لمضادته لما في ذمته ولا يخفى ان عبادته عبارة عن تادية هذا
او لمن قبله النسخ المشهور   وذلك انه قبله المبتدا لمكان عند الاكثرين

باطلا اقتضى فساد العبادة وفساده فاقاض بوجوب الاعادة العبادة فوجب هذه الى التي قبلها
على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم تحصل البراءة من الامر الثاني يريد انها انما تندرج في مسئلة
اجتماع الامر والنهي على تقدير اختلاف العقدين في الاطلاق والتعيين اذا وقع الثاني قبل
الفراغ من الاول فانهما يجتمعان فيما يقارن الباقي من الاول وذلك لانه مامور به باعتبار
ومنهي عنه باعتبار مضادته لما بقي في ذمته من الاول ولا يخفى ما في العبارة من المسامحة
والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك اي باحكامها وذلك لكثرة
وقوعها او عموم البلوى بها حتى لا يكاد يخلو منها في الغالب احد وحتى ظن جماعة في منع اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد بلزوم بطلان عبادة اكثر الناس احد طرفي هذه المسئلة
يعني الفروع التي مر ذكرها وكذا قوله بعض مسائلها وذلك لما مر من ظهور احتياج الناس الى العلم
باحكامها وهي غير بديهية قطعا فلا بد من تحقيق حالها هل هو الصحة المبنية على جواز اجتماع
الامر والنهي او البطلان المبني على المنع فلا بد من تحقيق ذلك وهو المسئلة الاصولية والاخبارية
يقولون ما كان من هذه الفروع منصوصا حكمنا فيه بما نص عليه وما لم يرد فيه نص كالصلوة
في الدار المغصوبة تحيرنا فيه لقولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او تركنا الحكم او توقفنا او
احتطنا او عملنا بالجائز الاجتهاد والتوقف والاحتياط وانما قال الاستاد ذلك لان القوم
سبقهم عن النظر في حكم هذه المسئلة ونحوها من المسائل العامة البلوى فان قام الدليل على
جواز اجتماع الامر والنهي كما عليه العامة حكموا به وان قام على المنع كما عليه الاصحاب منعوا منه وان
لم يقم لهم ما يقنعهم على شيء منهما ردوا ذلك الى الاصل في الافعال من اباحة او حرمة او توقف حسبما
ما استقر لهم الادلة منها وهم يعلمون ان الصلوة في المثال مثلا مامور بها والكون في الدار المغصوبة
منهي عنه اقتضى ما هنا الا انه لم يرد في هذه الصورة الخاصة خبر ليت شعري كيف يكون التفرع الذي

فالواجب علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا الاحكام لكون منع الصلوة الخاصة منها
عنها الاقدار مما اختص بما جاء في الكون في الدار المغصوبة ليت شعري كيف استباحوا الحكم فيها بالتخيير
من علم اندراجها تحت قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وليس كل ما يجيء في هذا الكون متناولا
لها ان كانوا لا يقنعون بالنهي حتى يكون خاصا فاختيار الاحتياط او التوقف او الاتجاه عن غير
السلم يرد فيها بخصوصها كانهم متى رأوا الاصحاب نظروا في امر وبحثوا عنه واستنهضوا الم
الادلة تقبلوا اثباتا اختبث عليهم واستنكفوا منه واعرضوا عنه اذ لا يتم ان المنع من الاجتماع منسوب
الى الشيعة وكلام الفضل ابن شاذان فيه معروف ما كنت اوثر ان احدا يتحرج في احكام الله
جل شانه يدعي ان النظر في صيغة الامر هل هي للوجوب او الندب او لمطلق الطلب او لغير ذلك
ومن ورد ها ان تعمل في كلام الشارع في هذه المعاني يعترض علم باشتمال الكثير مما جاء في الاحكام
عليها ثم يعرض عن ذلك ويأبى كل الاباء فهكذا يكون الاهمال والا فحال ما اذا علمهم لو نظروا فان
قامت الادلة على احد الامور فذاك وان لم تقم وورد ها استعمل في الكل او في اثنين او ثلثة او اكثر
او اقل على حد سواء حكموا بالاشتراك وما كان ليعد وهذين والتوقف عدم احتياج القوم
الخ التحقيق ان الاكثر كان مما يعرف من خواص اهل العرف لا يكاد يشتبه على احد منهم
فلا يحتاج الى البحث ومن ذلك كدلالة صيغ الامر والنهي والعموم والاطلاق والوصف ما
يعرف من حال الامر كباب المقدمة ومسئلة الضد وما يعرف من المقام كوقوع الامر بعد
حظر وما يحكم بالعقل كمنع اجتماع الامر والنهي ومن ثم استقامة عليه طريقة الامامية
على قديم الدهر ومنه ما استقامت عليه طريقتهم من حمل اللفظ على حقيقته والاخذ باخبار
العدول وما قبلوه فانه ما كان يرد ورود خلاف التوقف فيه ليبحثوا عنه ومن ثم حكى
الشيخ اجماع الطائفة على الاخذ به وانما يريدون بالطائفة قدماء الاصحاب وهو الموافق للاعتبار

وحكاية حسيب على العكس مناولة كما مر في بابه ومنه ما اشكل عليهم امره فبحثوا عنه لكن ما اشكل عليهم
لا يحتاجون فيه الى استنباط الامارات ويستبدون في بيانه وبين انظارهم جبال العلم وينابيع
الحكم بل يرجعون بالسؤال اليهم وهكذا في تعارض الاخبار فانه لما اشكل عليهم ذلك سألوا
عنه فجاءت الاجوبة في بيان وجه المخرج تترى ولم يجتهدوا في بعض المسائل بل ... عليهم عموم
البلوى وكثرة العروض ... فما كانوا ليدونوا التزبر بل علما مستقلا
ولم يخطر ببالهم الخ بعد ان يكون مثل هذه المسئلة مما لا يطلع عليه مع عموم البلوى
وكثرة العروض لم تخطر ببال ذلك الجم الغفير من العلماء واهل الديانات على تمادي الازمان وكان
دعوى ظهوره مسلمة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده واولى السؤال عنه في بعض خصوصياتها
ولم يصل الينا فربما قرب صحة دعوى عدم الخطور   اذ نحن لم نمنع الخ منا دعوى خطوره
بالتزام عدم خطور بعض المسائل بالبال وذلك قاض لعدم توقف الاحكام عليها فاجاب
بان اقصى ما ادعيناه توقف فروع تلك المسائل عليها وعدم خطور المسئلة بالبال قاض بعدم
خطور الفرع اذ لو خطر لخطرت ولم نمنع توقف فهم الخطابات على هذه المسائل ليلزم من عدم
خطورها عدم الفهم   نعم انكر البحريني الخ عدم اعتبار ظن المجتهد وان اطلع على الادلة   افي ما في انكار المجتهد دعوى
واحاط خبرا بما يتوقف عليه وذلك لانه لزم ان لا يمكن العلم بشيء من الاحكام بدون هذه
المسائل الاصولية اللهم الا على زعم من يدعي ان غير المطلق لا يغلب ظنه على حكم بتجويز التخصيص
التقييد والمعارض فتامل   ولكل الخ يشير بذلك الى ان من المسائل ما لا اصل له فلذلك
لم يحتاجوا الى البحث عنه بل بيان هذا القسم من المسائل وانت خبير بان عدم وجوب الفحص
على فرض حقيقته لا يقتضي عدم البحث خصوصا مع كثرة التخصيص والتقييد وذهاب الاكثر الى
الوجوب فكيف كان فلا بد من البحث فاما القول بالوجوب او العدم عن ان المتقدمين يكتفون في عدم

لحاجة عدم الوجوب وكيف كان فلا بد من البحث اذ ليس مثال علم مدون لم يبحثوا فيه
عدم الوجوب وبحثوا عليه والتحقيق بناء على ما هو التحقيق من الوجوب كما مر في بابه ان
العلماء المعاصرين لاهل بيت العصمة ع كانوا اذا ورد عليهم خبر فان كان فيما
عندهم من قبل من محفوظاتهم وما اثبتوه في الاصول مظنة التخصيص والتقييد فلا ريب
انهم ما كانوا يأخذوا بعلمائهم حتى يفحصوا او ينظروا فيما عندهم فان كان والا اخذوا
واظهروا منه ما ارادوا وان يأخذوا بشيء مما عندهم   او الكتب الاستدلالية
الوجه عدم الاكتفاء بذلك حتى ينظروا في مواقعها من التنزيل العرف في المقام ويراعوا
سوق الكلام فان القرائن انما تلحظ من هناك   وروى الكليني الخ يشير الى
الذي اشتملت عليه هذه الاخبار خلاف ما اشتهر فيما بينهم حتى لم يختلف فيه اثنان
فان مقتضى الاول انما جاء في الاحكام الشرعية ومقتضى الثاني ما يزيد على الثلث حيث
جعله ثلثة ارباع النصف فرائض وسنن وقضية الثالث ما يزيد على الثلثين
فانه تقع بخمسمائة اية من تلك الى القرآن او من نصفه او من ثلثه وهو يزيد على الالف ويقابل
لم يرد بالتثليث والتربيع التقدير بل بيان الانحاء اي انه ثلثة انحاء او اربعة من التقسيم
اعتباري فتارة يلاحظ تارة فيهم وفي عدوهم امرا واحدا فيجعل قسما واخرى امرين
فيجعل قسمين وكذا السنن والامثال والفرائض والاحكام قد يلحظ كل بحاله فتكون اربعة
وقد تلحظ الكل واحدا فيكون واحدا ولم يلحظ الاولين انما جعل الامر كما الفه بل كان الغرض
بيان ما يتعلق به شرعيته وهذا الذي ذكرنا اولى من تنزيلها على ارادة البطون والسبع المعهد
فان قلت الخ فقد مر ما يقع في هذا الباب من سؤال وجواب يتعلق بما الامر بعد
في الباب الثالث فعليك به فان فيه ما ينقع الغلة ويزيح العلة وكان حكم ثم هناك

مطابقا لما هنا لكن الذي ينبغي عليه في الكلام على تخصيص القرآن بخبر الواحد هو انك في وجوب
اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن وقد مضى الكلام عليه   الاول الخ حاصله ان المختص بهم
انما هو التأويل وبالجملة التفسير الذي هو بيان المشكل كلامه وهو ملايم لكل ما وقع من قوله
الاخبار الاول فانه ربما استظهر في الاطلاق ويحتاج ما يقع فيه الكلام موما يحتاج الى الا
ستعلام   الثاني الخ هذا انما يلايم الاول   الثالث الخ ربما قيل الامر في
الاول امفسر ويبطله ان اخبار العرض متناولة لما جاء في التفسير على ان اكثر ما جاء فيه انما جاء في
البطون ونعم لشهرة ان جل آيات الاحكام من المتشابه وان العرض انما هو على القطعي او
الظاهر والتحقيق ان الجامع القطعي والظاهر وربما قيل ان جواز الاخذ به مع معارضة
الخبر لا يستلزم جوازه بدونه وذلك ان ورود الخبر كالشاهد له بخلاف المجرد وهذا
من قبيح الخطا فان العرض لم يكن لتقويم الكتاب بل التقديم للخبر ثم ما يصنع بالخبرين المتعارضين
واكثر ما جاءت اخبار العرض فيهما .   سقط ما يتوهم من انه على تقدير تعلم الخ فقد كان
من افتتح هذا الباب وشيد اركانه ومنع من الاخذ بشيء من الكتاب وان كان نصا
اعني صاحب الفوايد وشيخ البحرين ومن تلامذتهم ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا حسبما
حكى عنهم صاحب [illegible] وهو عن [illegible] عليهم حتى جرت عن بعض مشايخنا انه قوله عز
من قايل [illegible] احد يحتاج الى فهمه الى الحديث مع ان كلامهم صريح في ذلك تعلقا بان
المتشابه كما يكون في اصل اللغة كما في الاشتراك كذلك يصير بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر
من دون قرينة حتى يصير ذلك طريقة المستعمل فاطلق ولم [illegible] هل اراد به حقيقته جريا
على القانون في المحاورات او مجازه ولم ينصب قرينة جريا على عادته فكان متشابها
قالوا والكتاب المجيد من هذا القبيل لكثرة اطلاق العام فيه مع ارادة الخاص والمطلق مع ارادة

المقيد

المقيد وحقيقته مع ارادة المجاز من دون نصب قرينة في شيء من ذلك وكثيرا ما يوجه
الخطاب الى شخص معين ويريد غيره او هو مع غيره وهو وان كان غريبا لكنه من باب اصطلاح
جديد وطريقة غلط قالوا ولسنا نقول بوضع جديد وربما كان في البعض كما في
الحقائق الشرعية فانها اما ان تكون بوضع جديد او مجاز اشتهر فيها العرف بل ربما
جاء فيه ما لا يعرف المراد منه اصلا ولا يعرف له معنى كالحروف المقطعة في اوائل السور على
انه تبارك وتعالى نص على تقسيمه الى متشابه ومحكم ولم يعرفنا ما المتشابه وكم هو
فعظم الاشتباه ثم اوجب علينا الرجوع الى خلفائه ونهانا ان نستقل بتفسيره وان
ناخذ بالظن فكان ذلك لنا اصلا وقد اجبنا هنالك عن هذا كله وعن كل ما تعلقوا به
ودمرنا عليه ولما كان مقتضى هذه الدعوى عدم امكان العلم قال بعضهم وعلى تقدير
تحقق العلم بالبعض ينتفي التكليف بالاخذ به والاعتماد عليه غير معلوم لاحتمال النسخ والتخصيص
وهذا من اقبح المغالطات فان التكليف به ان كان ثابتا فاحتمال النسخ والتخصيص لا
يرفعه وكيف يجوز الخروج من اليقين الا بالشك بل الوهم وان كان غير ثابت وانتفى لوقوع
بما دل على المنع من الاخذ به بزعمهم فعدم التكليف معلوم لكن لا تعلق له باحتمال النسخ والتخصيص
ظاهر في الاول   واذا حصل التعارض الخ يريد بذلك ما دل على المنع وما دل على
العرض المستلزم للاخذ وقوله على تقدير التكافؤ ايد لان المقام مقام ترجيح لا جمع
وذلك لان ما دل على الاخذ متواتر موافق للكتاب والاصل وما دل على المنع احاد مخالف
الكتاب والاصل لكان الوجه اطراحه وعدم الالتفات بمكانه وبعد فرض التكافؤ ومع الغض
عن تلك الوجوه فالوجه ما يفعله الجمع بالاوجه سواء على فرض تخصيص ما جاء في المنع بالمتشابه
واما احاديث التفسير فهو ما نقاه الاكثر الخ بل حكى الاجماع على عدمه وبالجملة

فالخلاف انما يعرف صريحا من علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه على ذلك بعض متأخري المتأخرين عملا
باخبار آحاد رواها المحدثون مطوية على عزها كما رووا اخبار الجبر والتفويض وسهو النبي صلعم
وبقائه في رمضان على الجنابة ونحو ذلك وناهيك في ذلك قول الصادق ع في اعتقاداته
اعتقادنا ان القرآن الذي انزل الله على نبيه صلعم هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس
اكثر من ذلك ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب فهذا ابو جعفر اعرف الناس
بما عليه المحدثون وما استقامت عليه طريقة الامامية يقول ان من نسب الينا معاشر الامامية
القول بالنقيصة فهو كاذب وهذه حكاية لمذهبهم ونقل لسيرتهم وكلام السيد في ذلك معروف
وقال شيخنا ابو علي في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فيه فقد روى
جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب
اصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى ره واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب
المسائل الطرابلسيات ثم حكى محصوله ومن ثم اعرض عن الكلام في هذه المسألة الجم الغفير
ومن تعرض منهم ذهب الى عدم السقوط وقال شيخ الطائفة في التبيان واما الكلام في زيادته ونقصانه
فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان فيه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه
وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى وهو الظاهر في الروايات غير انه رويت
روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بنقصان كثير من آي ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها
الآحاد لا توجب علما فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانها يمكن تأويلها فترى كيف
حكم بان عدم النقصان هو ظاهر الدين وطريقة المسلمين وانه هو اللائق بالصحيح من مذهب
الامامية وطريقتهم وعدم اخذهم الآحاد هو المعروف وعدم التفاتهم اليها واعراض الاصحاب
عن الاخذ بها والبناء عليها ثم ذكر ان الذي جاء به انما هو اخبار الآحاد التي هي عند الامامية بمكان لقلة

لا يأخذون بشيء منها مضافا الى معارضتها بما ظهر في الاخبار المعول بها مما استوجب
الاعراض عنها مع ان التبيان محل بيان مثل هذه المسألة وقد صرح بعضها بالاصطلاح المتأخر
لانا في عدم صحتها بالمتقدم واعراض الاصحاب عن الاخذ بها فكانت آحادا وعلى هذه
الطريقة جرى الاكثرون فاعرضوا عن هذه الاخبار غير متعلقين بشيء منها وهو الذي يجب
فان المستفاد من تلك الاخبار هو من جهة التغيير بل كلها على ما نطلع من جواب الزنديق انما كان
في اسماء اهل البيت ع وفضائلهم واسماء اعدائهم ومثالبهم ومعلوم ان ابراز ذلك
كله الى الناس خارج عن قانون الحكمة مناقض لما استقامت عليه طريقة النبي في معاشرة
القوم وتألف قلوبهم حسب ما ذكرنا هنالك وان عدم تعرض امير المؤمنين ع واصحابه
لذلك في الاحتجاج مع ثبوته عند الناس واشتهاره بينهم وهم يتعلقون بالاخبار ولو
لوقائع وما نزل امثالها من الآيات مع عدم صحتها انها مستحيل في مجاري العادات مع
اشتمال بعضها على دعوى الزيادة ايضا مضافا الى ما قام على السلامة من الادلة كالاخبار
المعرضة خصوصا النبوية وآيات تحفظ واخبار الثقلين وما جاء في ثواب قراءة
كل سورة والنهي عن القران بين سورتين في الفريضة وجوازه في النافلة وثواب
ختم القرآن والنهي عن قراءته اجمع في ليلة وفي انه لا يجوز ان يختم القرآن في اقل من ثلثة
فانها شواهد صدق وما اورد عليها او عسى يورد فقد تكلمنا عليه هنالك مستقصى
ولو لم يكن الا ان اخبار التمام محكمة واخبار النقص متشابهة وتلك موافقة لكتاب الله
حيث دل على السلامة وهذه مخالفة فيجب ترجيح تلك والاعراض عن هذه لكفى
لكنا مع هذا كله تأولناها بأجود وجه يعقل فيها لو كان كثير منها او من ادلتها كل قيل من انما
على ما يقتضيه انما خبر ودهم لما جمع امير المؤمنين ع وجاء بهم به فانما كان للذب عن

مناصبهم التي ابتدعوها منه وستر على فضائحهم التي عرفوها فيه فقد جاء انهم قالوا له هاته
فقال الحجة ان قبلتموه فاقبلوني معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا وقد قال ع م
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فقال
الثاني لا حاجة لنا بما معك كلا نفارقك وروي انهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح
القوم واسماء المنافقين واعداء الدين فاسروا النجوى ان قد جاكم على فيه فضائح المهاجرين
والانصار فردوه وابوا ان يقبلوه وذلك لما اشتمل عليه من التفسير والتأويل وقد كانت
عادة منهم ان يكتبوا التأويل مع التنزيل الا ان ذلك كله كان في التنزيل بل ادرجوا
التفسير في القراءة ويسمى هذا ابين القراء بالمدرج وذلك كقراءة سعد بن ابي وقاص وله
اخ او اخت من ام وابن عباس ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج وابن
الزبير ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون
بالله على ما اصابهم قال عمر ما ادري اكانت قراءة ام فسر وعن الحسن انه كان يقرأ وان
منكم الا واردها الورود الدخول وقد حكي في الاتقان عن ابن الجزري ان الصحابة كانوا
يدخلون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي ص قرانا
فهم امنون من الالتباس والذي يدل على ذلك ما مر في جواب الزنديق من قوله ع
ولقد جئتهم بالكتاب كاملا مشتملا على التأويل والتنزيل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ
ويؤيده ما اشتهر من ان الذي جاءهم به كان كلاما مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس
حتى ارش الخدش وانه تعرض بعدهم الى اسقاط ما يدل على الاحكام وسائر العلوم بل اهم
اشد الناس حاجة الى ذلك المقامات التي ابتدعوها لانه قد جاء في جواب الزنديق
ايضا انهم اسقطوا ما كان عليهم وكذا الكلام فيما نطق به معظم تلك الاخبار من دعوى ثبوت

بعض الاسماء كاسم علي ع وال محمد كما في بلغ ما انزل اليك في علي وسيعلم الذين ظلموا ال محمد
او اسماء بعض المنافقين وما جاء في بعضها من قوله ع هكذا والله نزلت به او نزل به جبرئيل
ما انزل على النبي ص ادرجها امينا عن امر الله عز وجل كما كان يصنع البعض وكذا الكلام فيما
دل من الاخبار انما في ايدينا ليس كما انزل ولو قرئ كما انزل لالفيتنا مسمين وكذا
ما روي من ان ما عندهم على خلاف ما عندنا وقد يجب ما عري الاولى حمله على الوجوه التي نزل
بها الكتاب واباح الله لنبيه ان يقرأ بها وتغييرها المسماة بالاحرف السبعة وتختلف
فيها اراء وميل الناس حتى انتهت الى نيف وثلاثين وقريب من ذلك ما جاء في كتم خبر
امة هي خير امة وفي واجعلنا للمتقين اماما انها واجعل لنا من المتقين اماما وفي بعض
الظالم على يديه انها بعض الاول وفي يا ليتني لم اتخذ فلانا انها لم اتخذ الثاني وكذا كل كناية
غاية ما هناك ان هذا الوجه مما حضر فيه ناس دون ناس وربما وقع في القرآن اختلاف
في بعض الحروف والكلمات كطلع وطلح وعهن وصوف وروي عن ابي بن كعب انه كان
يقرأ كلما اضاء لهم مشوا فيه مروا فيه سعوا فيه وعن ابن مسعود انه كان يقرأ انظرونا
نقتبس امهلونا اخرونا الى غير ذلك لكن يتوجه عليه ما مر عن ابي الحسن الرضا ع من انه
قال كذبوا انما هو واحد نزل من عند الواحد وانه تقتضي بيان ما فعلوه ان الاعتقاد
على خلاف ذلك ايضا كما ينطق به كلام الصدوق ره هاهنا ما يدل صريحا على المجرد التحريف
والتبديل ينفي عن التكليف قلنا ويل لقريبة ارادة احتمال الارادة التحريف في المعنى حيث تأولوا
الفاظه وحملوها على خلاف ما اريد وكفاكا شاهدا على ذلك قول ابي جعفر ع فيما كتب الى
سعد الخير وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه
والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية وربما نزل الجميع على هذا حتى مثل قوله

ثم هكذا نزلت لي بعض المعنى واما ما تعدى ما تضمن دعوى الاسقاط فيراد اسقاط ما جرت العادة
بكتابته من الناس بل وبالجملة ما اشتمل عليه كتاب علي مما هو حجة عليهم من الكل ومع كما ان فيها
ما لا يحتمل شيئا من هذا كما روى العياشي من ابن القراب فقطع منه اي كثير ولم يدفع الاحرف
قد اخطأت به الكتبة وتوهمتها الرجال والكشي من انه نزل في القرآن سبعين باسمائهم ومحت
قريش ستة وتركوا ابا لهب الان يتناول الطرح والقرح بتحريف المعنى والاعراض عما جاء به جبرائيل
مقرا بها في الثلاثين ومما حالوا بين الناس وبين الكتاب الجامع لذلك كانوا هم الذين
طرحوا ومحوا او لانهم عثروا على ذلك في المصاحف التي جمعوها او من ثم حرفوها وكان من
اجابة الاطلاق بان الساقط كان من الاحاديث القدسية لحظ في هذا الخبر ونحوه
هذا الوجه وان لم يعبر عنه واما ما دل على الزيادة كما دل هذين فقد يبني على ارادة التغيير
اي تحريف المعنى كما قد يقال ذلك في العرف فكانت طرق الناس في هذه الاخبار اربعة الا
طراح والاخذ على ظاهرها والتاويل بتحريف المعنى على الاطلاق وبان الساقط كان من القدسي
كان على الاطلاق والذي سلكناه خامس وحاصله التركيب من هذين واما ما جاء في
العامة من الاخبار الدالة على السقوط ايضا وهي التي عزت الحشوية منهم فتادها الاكثر بانه
من نسوخ التلاوة ومنهم من منع من هذا النوع من النسخ وتقيته رد تلك الاخبار لكنها مستفيضة
فيهم وعلى تقدير التسليم انه قلت المعروف عند العامة هو الاقتصار على
تلاوة ما بين الدفتين كما في تحديث الاولين حماد وعن الكافي قلت كما روى ذلك الدوري
منابذة في الاحتجاج في خبر طلحة ثم قال طلحة لا اراك يا ابا الحسن اجبتني عما سألتك عنه
فقال ع عمدا كففت عن جوابك فاخبرني عما كتب عمر وعثمان اقرآن كله ام فيه ما ليس بقرآن
قال طلحة بل قرآن كله قال ان اخذتم بما فيه نجوتم من النار ودخلتم الجنة بان يكون

عنده من الاصول الصحيحة ما يجمعها الخ فقضية ذلك ان من كان عنده كتاب جامع ويعرف
مواقع الابواب منه كفاه ذلك في ثبوت الاجتهاد المطلق ومقتضى ما اعتمده في منع التجزي وجواز
الاعتماد على ظن المجتهد المطلق من عموم ما دل على المنع من الاخذ بالظن وانه لو لم يجز الاعتماد على ظن المجتهد
المطلق لزم التكليف بما فوق الطاقة ولا اقل من حرج شديد ينفي في الشريعة ان لا يكتفى بالاخبار
الاحاد في كل باب باب وملاحظات كل رجال في متنا وسندا ومشهوره الحسنة والمعارضة
او الاعراض عنه وسنده كلما اودع في بابه من سائر اخبار ذلك الباب بل اخبار ذلك الكتاب
بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والبيان او التضاد او نحو ذلك والعلم بمواقع الا
جماع والشهرة ومحال الخلاف الغير ذلك ومراعاته في المقبولة والحاجة لا يبقى الا الترجيح
والتطبيق على قواعد الاصول واستنباط الاحكام بالجمع والترجيح والاستنباط ويكون للادلة
على الاستنباط ثانيا ومرة ثالثة في ذلك كله من غلبة الظن واطمئنان النفس مع انتفاء الحرج ونفي
حرج فان يقول الشارع لا اعتماد على الظن الحاصل باول استنباط وانما الاعتماد على
الظن الحاصل في الثاني او الثالث فان وجدت اهل الحزم في محاسباتهم لا يعتمدون
على اول امر فكيف يعتقدون في دين الله بالاخبار عن الله جل ذكره بطريق الاستنباط باول
النظر وقد يتوهم الاختيار الظن ويحكم بغير العلم كالاخر بنفي الوسع ونظر العجز ولا يبقى
في النفوس مع ان دين الله الذي يقول الحسينية ولو تقول علينا بعض الاقاويل وهذا
ما يؤيد ما اخترناه من القول بالتجزي اللهم الا ان يدعي الاجماع على الاكتفاء بمجرد وجود
الاصل والعلم بمواقع الابواب بحيث يقتدر على الرجوع اليها عند عروض الحاجة
ويقول كان ينبغي ما تقول وفوق ذلك لكنا اجمعنا على الاكتفاء بذلك وهو غير
معلوم بل الظاهر من منكري التجزي عدم الاكتفاء بمجرد وجود الاصل المذكور خصوصا

ثم ما بالمشروط في الكتاب بتفسير آيات الاحكام ولم يكتف بالعلم بمواقعها ليرجع اليها عند
الحاجة كما في الاخبار الى هذا ايضا احتياج   ومقصود في حق المتجزي في الوجه ببعض
الابواب ولو في الكتب الاستدلالية   ووجه الحاجة اليها في جملة القول في ذلك ان التعارض
في الاخبار ما قد تشيع حتى انه قلما يسلم منه باب من ابواب الفقه وحتى اتفق في الاخبار المتعارضة
مثل الاستبصار بل كان ذلك من الشيخ اقتصارا او لو ردي في كل باب ما جاء في غيره
مما يناسبه من سائر الابواب لظهر ضعف ذلك وكفاك شاهدا على ذلك اخبار البئر القليل
فانه لم يتمكن منها الا القليل ثم جاءت الاخبار بتقديم خبر العدل والاعدل والاورع مطلقا
الى ما شاء الله التصريح منه بان بعض الروات بالكذب فترد روايته وانه لم يكن لها معارض
الا ان ينضم اليها ما يعضدها   لان احاديثنا كلها قطعية الى ما رايت كاد يكون
مثل هذا يجيء بالدعوى تقشعر منها السامع ويكذبها الوجدان ثم يستنهض عليها بغير
مكذوب ما ليس منها في شيء ليت شعري اين هذه القراين التي قد دلت مثلا على
تاخر الا القطع بالصدق وان كان الراوي فاسقا او مخالفا او خفيت على العلامة في
مكانه وتقدمه مع انه نبه لهم ذلك في واحد منها سنده فان فاته ذلك في الباقين
تدون حاجة الى تعرف احوال الرواة انه من اعجب العجب وان قلنا نتمكن من
تعرف وثاقة جميع الرواة في كثير من الاخبار من غير ان نتعرف احوالهم كما يزعم فانضم الى الوثاقة
غلبة الظن واين هذا من القطع الذي يدعيه كان يحيل على الثقة الخطاء والنسيان على انه يريد
بهذا النوع من القرينة رواية الثقات عنه وروايته عن الثقات واشتهاد على الاصحاب بما
يرويه ونحو ذلك واين هذا من الدلالة على الوثاقة فضلا عن القطع بالصدور وكيف ومن
جائز ان يكون تناول ما تناوله وعنه انما كان لاقترانه بالقراين الموجبة عندهم للاخذ

فلربما

ومنها تعاضد بعضها ببعض   انت تعلم ان اقصى ما يرجع بفيده تعاضد
الخبرين بل الاستفاضة غلبة الظن لكن بشرط عدم اعراض الاصحاب او جلهم والا
فلا يفيد شكا فضلا عن ظن وليس هنالك تعاضد الا ما جاء في اسماء النبي صلعم
ونقصان القران ولم يفيد جل الاصحاب بل كلهم الا انسان لا يعرف بعينه ولا يقدح خروجه
في الاجماع ظنا او بعض ظن بل ولم يوقعهم في شك مما ثم عليه بلى اللهم اذا تعاضدت الا
خبار حيث لا معارض وتلقاها الاصحاب بالقبول وعملوا عليها فهنالك لا اطمينان
وربما يبلغ الى القطع بالواقع فضلا عن الصدور كما اذا امكن تحصيل الاجماع حتى كشف
عما عليه المعصوم   ومنها نقل العالم الى لم نعهد احدا من اهل الجوامع العظام
فضلا عن غيرهم ينقل في جامعه الذي الفه الهداية اصلا من الاصول ليكون ذلك قرينة
على القطع بصدور جميع ما في ذلك الاصل عن المعصوم ع اللهم الا ان يريد النقل منه
وح فيضعف الظن ثم اقصى ما في نقل الاصل بعينه او الرواية غلبة الظن الناقل بالصدور [above line: ور]
واطمينان نفسه واين هذا من الدلالة على قطعه بذلك ثم اين هو من الدلالة على قطعنا
نحن بالصدور ولكان نقله كلا ليس هناك الا الظن سيما النقل من الاصل فانه لا يدل
على الحكم بصحة جميع ما في ذلك الاصل   ومنها تمسك باحاديث ذلك الاصل او تلك
الرواية الى العرف بين هذه والتي قبلها ان الاستدلال هنالك بمجرد نقل الثقة الاصل
او الرواية في كتابه الذي الفه للهداية فلولا انه قاطع بالصدور لكان تغريرا ومدا على ما
هاهنا فان الاستدلال انما هو بتمسك الثقة باخبار الاصل او بالرواية والعمل بها لا
تستدل الا بها في اثبات الاحكام فلولا انه قاطع بصدوره لما اعتمد عليها او هنالك التي
قبلها اقصاها غلبة ظنه لا القطع فضلا عن قطعنا   ومنها ان يكون رواية احد جماعة

انت تعلم ان اقصى ما في رواية من احتج بالعقل سلامة ما بينه وبين المعصوم فمن لنا بالذي
ما بينه وبينه ثم غاية ما هنالك غلبة الظن بالصدق فمن لنا بالقطع ومثل هذه الى بعدها
اللهم الا ان يريد بالراوي صاحب الاصل بل هو الظاهر ووجود تلك الاصول عند المشايخ
الثلثة بطريق التواتر غير معلوم فلعله يحتاج الى الواسطة ما بين المشايخ الثلثة وبينهم
وبين المشايخ اذا لم ينقلوا عنهم فالغالب النقل بواسطة والاحتمال ارسالا او قطعا او
كيف كان فبلوغ الاصل اليهم بطريق القطع غير معلوم فليس هنالك الا الظن
ومنها وجوده في احد كتب الشيخ الى اقصى ما في شهادة كل الحاكم بصحة ما في كتابه فلا اجماع
اللهم الا فيما اتفقوا في رواية واقصى ما في الشهادة بالصحة غلبة ظن بصدوره او احتماله في
نفسه لا القطع واين هذا من قطعنا بالصدور لمكان شهادته وستعرف ان شاء الله تعالى
ما اذا اراد والصحة عند تعرض المصنف للجواب ثم لا نعرف اصولا مجمعا على صحتها او القطع
بصدور جميع ما فيها عن المعصوم بل اقصى ما هنالك ان الاصول القديمة كان مدار الاحكام
مختلط الاخذ بها في جملة وانما ولعلها والاعتماد عليها كما كان مدار المتاخرين واعتمادهم
الى يومنا هذا على الجوامع العظام ثم ظاهره الحكم بصحة جميع ما في كتبهم وان اعرضوا عنه او حكموا
برده كما استفاض في التهذيبين وكثر في الفقيه وهو من الخشى لحط اعرض عنه ويرده
ويحكم بضعفه وتكذيب رواية وانت تقول انه صحيح قطعي ولما اعرض عنه لانه وجد
ما هو اصح منه كل ذلك لانه قال لا اورد في هذا الكتاب الا ما احكم بصحته مع انه قال
ايضا لا افتي به فعلم ان الذي حكم بصحته انما هو لحذ به كلما اورده دون التقية على رده اما
الاجماع على صحة جميع ما في تلك الاصول فشيء لا نعرفه بل ولا على صحيح ما في الجوامع العظام المتناقضات
منها ولذلك ترى ياخذ المتاخر كالصدوق والشيخ بكل ما جمع المتقدم بل ولم يرد جميع ما رواه

وبالجملة فطريقة الاصحاب قديما وحديثا مستقيمة على الانتقاد والرد وكان الاجماع
على العكس ولم تزل دواعيه هكذا والى فضح دعوى صحة الاصول والقطع بصدور جميع
ما فيها او قد ورد من اصحابنا العضض بل القدح والذم عن الائمة والمشايخ الاعلام
ما لا يخفى على من له ادنى مسكة باحوال الرجال كما جاء في كثير من الاخبار تكذيب جماعة من رجال
المشايخ في وهب ابن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد البلوي
ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان وغيرهم ممن يضعون الاخبار
وهم اصحاب اصول وقال الواقفي على ابن حمزة انه كذاب وفي الحسن بن صالح بن حي انه العمل
بما يختص به متروك وقال الصدوق في السكوني لا افتي بما ينفرد به مع ان الشيخ ذكر في
العدة انه ممن عمل الصحابة برواياته وهو كما قال لما نجده من كثرة تناولهم عنه وكما يقولون
وبعضهم انه ليس بذلك الثقة ومن اخبار حديثه ليس بذاك النقي وفي بعض ان
حديثه يعرف وينكر الى غير ذلك كقولهم الغالب في حديثه ثلاثة او لا يعمل بما تفرد
به او يجوز ان يخرج حديثه شهادة ونحو ذلك واما من اضطربت فيه الاخبار
فكثير ثم حكى الاصحاب بوضع بعض الاصول واجتنابهم عما فيه غير خفي وما ذا عسى
يجدي تاليف الاصل وهو لا يخرج مصنفه عن الجهالة ولو كان علم الرجال مستغنى
عنه كما زعم لكان اشد الناس استغناء عنه المتقدمون الاقدم فالاقدم لمكان القرب
وظهور القرائن مع انا وجدنا رغباتهم متوفرة على تاليفه ومراعاته حتى في الغيبة
الصغرى بل في ايام الظهور فقد الف العياشي والكشي والكليني وحمدويه وبن
نوح ومن بعد هؤلاء مثل الشيخ والنجاشي فما زال الناس يترحمون عليه
الى يومنا هذا نظرا لهذا ما خفي على ذلك وبالعكس انا كان الجرح والتعديل انما يبولغ القرائن

وهي مما نظهر وتخفى بحسب مراعات ما جاء فيهم من الاخبار واقاويل العلماء ثم ان اراد
بالقطع الذي ادعاه القطع بالحكم في الواقع كان الخطب افظع بل الله الاكبر ان كثيرا
منها لمكان تمكانه من الاخبار كاصول الاجلاء وان فيها ما عرض على المعصوم وان كثيرا
من اخبارنا معلوم الصدور اما بالتواتر او بقيام القرائن بل ربما بلغت بنا الى
الواقع كما مر وان اكثرها ما يغلب به الظن وتطمئن به النفس بل ربما غلب الظن بالصدور
مع القطع بمخالفة الواقع لمكان التقية وان هذا يختلف بحسب المتقدم والمتأخر وطول
الباع وقصره فربما قطع المتقدمون بصدور كثير وهذا الذي اراده السيد المرتضى بقوله
في المسائل التبانيات على ما حكي في المعالم ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من الاحاد فان
تاولنا القطع في كلامه بالعلم العرفي واطمئنان النفس كما هو الظاهر لعده في الامارات
ما لا تفيد الا الظن كموافقة ظاهر الكتاب كان اوسع مما قلنا او يكون وجه جمع بينه
وبين الشيخ في العمل بالاخبار وتعكيس جميع المعالم على ما حققناه في محله وهو ممن يأخذ بخبر
الواحد وكثيرا ما يرد بخبر الواحد لكن السيد مع هذا كله لا يزال يرد الاخبار ويقول انها اخبار احاد
لا توجب علما ولا عملا او طريقة وقد وقع في كلام الشيخ وغيره ما يدل على اتفاق الامامية على العمل
بما في كتب اصحابنا وان اختلف الاخذ بحسب الترجيح والاعتقاد في ذلك معروفة وكذا الشيخ
وهو ممن يأخذ بخبر الواحد كثيرا ما يرد الخبر ويقول انه خبر احاد بل الصدوق وغيره
من المحدثين وبالجملة ليس هناك احد يعمل بجميع اخبارنا فضلا عن دعوى القطع با
لصدور وستري ذلك عيانا ثم الظاهر انهم انما يريدون بشهادتهم على صحة ما في كتبهم

وغيره الا مما يقابل الضعيف وبالجملة ما يقتضي بالقبول واطمئنان النفس لا القطع
بالصدور كما ستعرف وكفاك منها قوله اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء
ومعلوم انهم لا يريدون على القطع   انه لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتى به
واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي   قد عرفت ان الصدوق وغيره لا يريد
بالصحيح قطعي الصدور وكيف يدعي الصدور وقاطع بقوله لا اورد في كتابي هذا
الا ما اقطع بصدوره عن المعصوم وهو يقول في اول كتابه كالمستدل على الحكم بالصحة
وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع ثم عد في الكتب المشهورة
نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى ومحمد بن يحيى وان كان من الاجلة وكتابه هذا من مشاهير
الكتب المسمى بدبة شبيب لاشتماله على كل ما يحتاج اليه الا انهم مع ذلك قد طعنوا عليه بانه
كان لا يبالي عمن اخذ وانه كان يروي عن الضعفاء والمراسيل واستثنى عليه الشيخ الصدوق
وعامة ابن الوليد رجالا كان ياخذ عنهم وظاهر ان من كان بهذه المكانة لا يبلغ الخبر بمجرد
اشتماله عليه الى القطع بالصدور وعد من ذلك كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وقد
روى في العيون عن محمد بن عبد الله المسمعي رواية ثم قال كان شيخنا محمد بن الحسن بن
الوليد سيئ الرأي في محمد بن عبد الله روى هذا الحديث وانا اخرجت هذا الخبر في هذا
الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي فترى ابنه بمجرد رواية
ابن الوليد يبلغ به الى القطع كلا بل اقصاه غلبة الظن والاعتماد وعد من جملة ذلك رسالة
ابيه وهي فتاواه واني يريد الصدوق بالصحة القطع وهو يقول كل ما لم يحكم ابن الوليد
بصحته فهو عندنا غير صحيح بما تراه يقول كلما لم يقطع ابن الوليد بصدوره فهو عندنا غير مقطوع
لصدوره   قال المحقق [illegible] قوله ان كلامه صريح الخ حمل محال شاهد

منه ما تضمنه من ان الغرض من تاليفه انما هو الهداية ولا تكون الا بالمقطوع وتوجيه انه علي
ظاهره فانها كما تكون بالمقطوع تكون بما تطمئن به النفس من الاخبار ولو استشهد بقوله وارجوا
ان يكون من حيث توجهت من حيث ان الذي تواخاه ان يكون بالاثار الصحيحة وبجواب
انه لا يريد بالصحيح الا ما غلب به الظن واطمانت به النفس لها لرواية العدول او لتلقي الا
صحاب بالقبول او لاقترانه باحد القراين وان لم يبلغ الى القطع فان قلت كيف يريد بالصحيح
ذلك وهو يقول في الخطبة ان الله تعالى لم يستعبد خلقه ان يؤدوا جميع فرايضه بعلم ويقين
وبصيرة الخ قلت انما يريد بذلك حقيقة الدين وصحة الطريقة بدليل استشهاده
بقولهم عليهم السلام من اخذ دينه من افواه الرجال رده الرجال وقولهم من لم يعرف امرنا من القران
لم يسلم من الفتن ولا ريب انه لا يكفي فيها الا العلم واليقين وليس يريد انه يجب العلم
واليقين في خصوص كل حكم كيف وهو معتمد في الاخذ فيما اختلف مما كان له شاهد وبحكم
الاعلم ثم بما شاء من باب التسليم واني قد ذكرت في كتاب من الرواية عن المعصوم وقوله
نحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله يريد قلما نجد فيما اختلف به الرواية ما يوافق الكتاب او
يخالف العامة او يكون مجمعا عليه بل الغالب خلوها من ذلك كله اما الاول فظاهر وكذا الثالث
واما الثاني فلكثرة اختلاف مذاهب العامة يومئذ ثم ظاهر قوله ولا نجد شيئا
احوط ولا اوسع الخ جواز الاخذ بما شاء من باب التسليم كما عليه الاخبارية وقد يخص
جواز ذلك بغير الاول كما هو التحقيق ويؤيده حكمه بكون الاخذ بما شاء من باب التسليم
احوط اذ لا احتياط مع تجويز موافقة الكتاب او ثبوت الاجماع نعم تتم ذلك في مخالفة
العامة لشدة الاختلاف لكنه يخرج عن قوله ردوا علم ذلك كله الى العالم
وقال الشيخ الطوسي في نص الشيخ هنا هذا واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر

فالمتواتر ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر
يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي
والائمة ع وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه
قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول والقراين اشياء
كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القران
اما لظاهره او لعمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القراين توجب العلم وتخرج الخبر
من حيز الاحاد وتدخل في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها
اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القراين تخرج الخبر
من حيز الاحاد وتدخل في باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الاخر فهو كل خبر
لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه القراين فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به
على شروط فاذا كان الخبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه
الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك
ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على العدل من الرواة في الطريقين فان كانا سواء
في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من
جميع القراين التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر في بعض الوجوه
وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر
لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر
على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحدهما ما يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا

او تلويحا لفظا او دليلا او كان الاخر عاريا عنه فلذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء
من الاخبار معا فاما لم يشهد لاحدهما دليل من خبر اخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا بايهما
شاء واذا لم يمكن العامل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل
بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا
الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا طريق الصواب
اذ روي عنهم انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر
مما ذكرنا كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع
على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما
كان العمل بهما جائزا سائغا ثم قال ولنا اذا فكرت الان فيما حكيناه فليت شعري اي موقع لا
الاستشهاد في هذا الكلام على الحكم بصحة احاديث كتبهم والقطع بصدورها عن المعصوم وهو قد
صرح بان الاخبار اصناف وعلى الكل ولو فرض الاحاد المتعارضة وقد حكم فيها بوجوب العمل برواية
الاعدل ثم بما كان رواته اكثر ثم بما لو عمل به لامكن العمل بالاخر ولو على بعض الوجوه وضرب من التاويل
ثم بما يعضده خبر اخر ولو على بعض الوجوه ولو تلويحا ثم بهما معا على التخيير ومعلوم ان كون راوي
احد الخبرين اعدل مع عدالة الاخر او كون راوي احدهما اكثر او امكان العمل بالاخر او كون احد
الخبرين موافقا او فقدانها في التجرد عن القرائن وعن جميع ما ذكر لا يقتضي القطع بالصدور وكذلك
يكون المتساويين الذين لم تجمع الطائفة على صحة احدهما ولا على ابطال الاخر مما اجمع على
صحتهما لا يقتضي القطع بصدورهما اذ اقصى ما يراد من الاجماع على الصحة هنا عدم العثور
على من ردهما او رد احدهما بل هم بين راو وساكت ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب
القطع بالصدور وانما قال فكانه اجماع على صحة الخبرين لان الاجماع على عدم ردها على

فرضه بل على روايتهما لا يقتضي الاجماع على صحتهما وان اقتضى صحته عندنا ومثل هذا الا
المجرد عن القرائن الذي لم يرد له معارض فان عدم وروده ما فيها لا يقتضي بناء القطع بصدوره و
وقوله لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل انما يريد به عدم وجود الراد له بل هم بين
راو وساكت فكان اجماعا سكوتيا على النقل فحكم بالاجماع هاهنا وفيما مر بالتنزيل لان الا
جماع المدعى هنا انما هو على النقل والمدعى هنا على الصحة هذا اقصى ما يمكننا ان نتخيل في تنزيل
دعوى الاجماع وفيه ان من شرط السكوتي على القول به اطلاع الساكتين على الحكم وليس كل الامجاد
او اصحاب الاصول مطلعين على جميع الاصول وكيف كان فاقصى مبالغه غلبة الظن وانما
المقرون فالمطابقة لما لم تقع بارادته كظاهر الكتاب او السنة المقطوع بها من عموم او فحوى
او نحو ذلك لا يستلزم القطع بالصدور اذ من الجائز ان يكون الصادر منه مخالف
ويكون مبينا او دليلا على ارادة خلاف الظاهر وانما اقصاه غلبة الظن واطمئنان
النفس وكذا المطابقة لدليل العقل ومقتضاه اي ما اريد به الاصول كاصل الاباحة واصل
البراءة والملازمات ككتاب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وذلك كان يجيء
خبر دال على وجوب مقدمة ما وجب بالقاطع او على النهي عن ضد ما دل القاطع على الامر به
فقد نص الشيخ في العدة على ذلك فانه بعد ان ذكر ان القرائن التي تدل على صحة متضمن الخبر الذي
لا يوجب العلم اربعة المطابقة لدليل العقل وهو اصل الاباحة او الحظر والوقف على الخلاف وموافقة
الكتاب باقسامه والسنة كذلك والاجماع قال ما نصه ومع القرائن كلها تدل على صحة
متضمن الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان تكون الاخبار مصنوعة وان
وافقت هذه الادلة بل المطابقة لما يقطع بثبوت حكمه في الواقع كنص الكتاب والسنة
والاجماع وحكم العقل الذي لا مرية فيه كقبح الظلم والعدوان لا تستلزم القطع بالصدور لانه

فانه كما يجوز كذب المخالف وتوهمه كذا يجوز كذب الموافق وتوهمه بل هذا اقرب الى الوهم
لكن هذا لا يقدح في القطع بمضمونه ولم يبق بعد هذا الا المتواتر فانه مقطوع الصدور وان لم
يقطع بمضمونه فان دعوى القطع بصدوره وبحجية او بصحة مضمونهما وقد بان الحال في كلام المصنف
والمناقشة بان حكم الشيخ بالصحة بعد فرضه لا يستلزم الصحة عندنا الا انه توجه على المصنف لا غرضه
مجرد نقل ما يدل انه كلام الشيخ على الصحة وانما يتوجه على صاحب الفوائد ثم كلام الشيخ ره في مواقع
النظر الاول حكمه بان المتواتر عن الائمة لا يقع فيه التعارض والتضاد ومعلوم ان كل ما جرت
فيه التقية لا يمتنع فيه ذلك بل يجوز ان يتعارض المتواتران ويكون الحق في خلافهما الثاني
انه ان اراد بالعلم القطع بالحكم في الواقع كما هو الظاهر بل كان ان يكون صريحا فوجدان المتواتر
لا يستلزم ذلك الا ان يكون نصا وكذا المعروف الا ان يكون مطابقا لما يقطع بحكم كالنص
والاجماع وان اراد به القطع بالصدور فقد عرفت ان مطابقته للظاهر لا تستلزم ذلك بل ولا للنص
والاجماع الثالث ان مجرد التواتر بناء على ما ذكرنا من جواز وقوع التعارض فيه لا يوجب العمل
بل يجري فيهما ما يجري في الاحاد من الترجيح وكذا كيف يحكم على حكم المتواتر في هذا وفي الاول اجماع
في الاخذ بالمتاخر اذ المفروض صدورهما معا الرابع حكمه بان ما لا معارض له من المجرد مجمع على
نقله ومعلوم ان مجرد عدم وجود المعارض لا يستلزم الاجماع على نقله فكم من خبر لا معارض له
لم يرده الكل الا ان يقول اراد عدم الظفر بالراد وكذا انتقى بلم المتساويين منزلة المجمع على
صحتهما كما عرفت   وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير وهو ما ثالث الى قوله
او لم يكن كذلك نعني ما اجمعت الطايفة على صحة احدهما وبطلان الاخر فانه لم يتعرض لحكمه وقد
عرفت انه ليس في كلامه ما يدل على الحكم بكون تلك الاقسام كلها قطعية وانما تضمن
كلامه ايجاب العمل بها اجمع وهو لا يستلزم القطع بصدورها وايجاب العلم بالحكم في الرابع

وقد عرفت ان الاول لا يستلزم ذلك وان ما يستلزمه من الثاني انما هو المطابق للنص
والاجماع او حكم العقل الثابت واما الثالث فقد عرفت انه ليس في قوله الا في الباب
الذي عليه الاجماع انه ما يقتضي الحكم بكون هذا القسم قطعي الصدور وان مراده بذلك
عدم العثور على المراد   واما الرابع الى قوله في الاجماع فادعى الاجماع على صحة
هذا القسم ان المتعارضين الذين لم يجمع الطايفة على صحة احدهما والاخر على بطلان الاخر
من اقسام ما كان رواة احدهما اعدل وما كان رواته اكثر وما لو عمل باحدهما امكن
العمل بالاخر وما كان لاحدهما خبر يعضده والمتساويان وما حكم بانهما بمنزلة المجمع
على صحتهما انما هما المتساويان لا جميع اقسام المتعارضين كما ظن المصنف على انك عرفت ان
المتساويين لا يستلزم القطع بالصدور وقد علم الشيخ ره انما اراد بكونهما بمنزلة المجمع على
صحتهما عدم العثور على من حكم ببطلانهما او ببطلان احدهما ثم حكمه بان من خاض على الاكباد
يوجد ظاهر البطلان فان وجود كثير من المتعارضين المجمع على صحة احدهما وبطلان
الاخر غير عزيز في الفروع والاصول كما في اخبار الجبر وخلق الافعال والقضاء وغير ذلك وقول
الشيخ وانا اذا فكرت وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام وقوله
وجدت ما عملنا عليه في قوله لا يخلو من واحد من هذه الاقسام يريد به الا ما يتناول
المتعارضين كله المتعارضين بجميع اقسامه للحكم باشتمال هذه الاقسام على الاخبار كلها انما
هو باشتمالها على المعمول به من المتعارضين كما لا يخفى   وقال في التهذيب يعني ان الا
بالظاهر معناه اللغوي وهو ما يظهر بحسب اللغة او القرائن الحالية او المقالية فيتناول
النص والظاهر بالمعنى الاصطلاحي المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز وبالصريح
المنطوق نصا او ظاهرا وبالفحوى مفهوم الموافقة وبالدليل مفهوم المخالفة المسمى

في الاصطلاح بدليل الخطاب وبالمعنى ابواب الملازمات التي ذكرها كما استلزام الامر بالشيء
الامر بلازمه الاتم والنهي عن ضده وما يحصل من مجموع خطابين المحسوب عند بعضهم في عداد المنطوق
الذي ليس بصريح كما في ابني حمل والفصال وغير ذلك وبالاخبار المشهورة ما عدا المقطوع به
من المتواتر والمقرون وهو ما اشتهر بين الاصحاب روايته وان لم يروه الكل او الاكثر او ما اشتهر الاخذ
به وان رواه البعض بل الابعد تناوله لما روي في اصل مشهور فانه حكي في العدة الاجماع على العمل به
وكيف يتوهم على الشيخ رحمه الله دعوى قطعية الاخبار ولو كان كذلك لم يجهد نفسه في الاستدلال على حجية
خبر الواحد تارة باجماع الطائفة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في
اصولهم الى ان قال حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم
على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في
ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق ع
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما اجمعوا على ذلك ولا
نكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم وتارة باختلاف الفرقة المحقة الصادر عن اختلاف
الاخبار مع عدم تقاطعهم قال ومما يدل على جواز العمل بها ما ظهر عن الفرقة المحقة من الاختلاف
الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة في الاحكام في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب
الديات مثل اختلافهم في العدد والرواية في الصوم وان المتلفظ بثلث تطليقات هل تقع وا
حدة ام لا او اختلافهم في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء وفي مسح الرأس والرجلين وفي
اعتبار اقصى مدة النفاس وفي عدد فصول الاذان وغير ذلك حتى في جميع ابواب الفقه الى ان قال وقد ذكرت
ما ورد عنهم من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتاب التهذيب والاستبصار ما يزيد
على خمسة الاف حديث الى ان قال ومع هذا الاختلاف العظيم لم ينقطع احد منهم صاحبه

ولم يفض الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما جاز ذلك
واخرى باستقامة طريقتهم على تمييز الرجال حيث قال ومما يدل على جواز العمل بها انا وجدنا
الطائفة المحقة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء
وفرقوا بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد وقالوا فلان كذاب وفلان مخالف في المذهب
وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون واستثنوا الرجال من جملة ما رووه ومن التصانيف
في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم
على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم وكفاك هنا منبها على ان المشهور غير المقطوع ذكره في مقابلته
فانه صريح في مغايرته ولو كان عند الشيخ قسما منه كما ظن لحكم بعطفه على المقرون بل مقتضى كلام
ثم ذكر بعض ذلك ان ذكر المشهور في كل مسألة مسألة ليس للاستدلال بل للتأييد والتأكيد
وكيف كان فليس في هذا الكلام ما يدل على الحكم بان جميع ما تعلق به الشيخ في من الاخبار قطعي
الصدور واين هذا مما ادعاه صاحب الفوائد من ان احاديثنا كلها قطعية الصدور وليس
جميع ما بيناه الشيخ ونطرحه من احاديثنا بل كثيرا ما بينا ولا يوجب ورود ه وعرض يلحق به
ويتأول او يرد ما يخالفه وما كان حكم الشيخ رحمه الله بصحته مقبولا للصحة الحقيقية سلمنا ولكن اين هذا
من قطعنا بالصدور وانا لا نقطع بمجرد ادعائه الثقة صحة ما في كتابه والقطع بصدوره وقوله في
ذلك من مسلم يقصد اي ما جاء في ذلك الحكم وتلك المسألة من احاديث اصحابنا المشهورة فان
قلت ان لم تقتض الشهرة بالقطع فلا اقل من الصحة والقبول والمدعى انما كان شهادة الشيخ
الثلثة على صحة ما في كتبهم وكان في ذلك مقنع للخصم انما كان غرضه التنبيه على وجه شهادة
الشيخ على صحة ما في كتابه من حيث لم يتنبه له صاحب الفوائد فانه انما تعلق في ذلك بما حكاه عن
العدة فالذي حداه على دعوى القطع بالصدور حتى توجه عليه ما ذكرنا المشار في ذلك الى صاحب

الفوائد لم يرد بالصحة الا القطع بالصدور وقد جعل من طرق العلم بها وجود الخبر في احد الكتب
الاربع محتجا بشهادة اصحابها على صحة ما فيها   وذكر ايضا ان الشيخ كغيره ممن ليس بعمري
ما يريد بالكتب القطعية الا اخبار ما عرض من الاصول على الائمة ككتاب الحلبي المعروض على الصادق ع
وكتابي يونس كتاب يوم وليلة والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع وسائر الكتب التي اشتهر
بين السلف الوثوق بها والعمل عليها سواء كان مؤلفها من الفرقة المحقة ككتاب الصلوة لحريز او من غيرها
ككتاب القبلة للطاطري ام الاصول الاربعمائة كما هو ظاهر قوله في اول الفصل الاول الاسترابادي
ان احاديثنا كلها قطعية فان اراد الاولين او احدهما فانهما خاليان من جميع الاحكام في جميع
الابواب وجل تلك الكتب الاخر ابواب معدودة ككتاب حريز في باب الصلوة وكتاب يونس
في عمل الليلة واليوم وكتاب الطاطري في القبلة مع ان دعوى القطع في الاول موقوفة على تواتر
تلك الكتب وفي الثاني ممنوعة وان اراد الاخير فدعوى القطع فيها مكابرة على الوجدان وكيف وقد وقع فيها
الغث والسمين وقد جاء كثير من اصحابها الطعن والغمز ووقع بينهم من اجلاء المشايخ الفقهي والقدح
واقصاه ان يكون راويه عدلا يفيد الوثاقة لا القطع سبحان الله كان هذا يتوهم على
اغبياء يتلقون عنه كلما يقول الجاهل يقول كلاما نشاء ثم من هذا الذي يدعي ان الشيخ او غيره من العلماء
ياخذ بما هو ضعيف عنده كيف لا يلزم تعليق ما علم بين الصحيح والضعيف فان اراد بالضعيف ما عدا
القطعي فيجب حمله في مقابلة الصحيح المفسر عنده بالقطعي منعنا حكمهم بالاخذ في جميع الا
حكام بالقطعي سلمنا ولكن نمنع وجوب الاقتصار عليه لاستفاضة طريقتهم على الاخذ باخبار
الاحاد كما سمعت   وممكن الخ هذا وان كان في نهاية الضعف لكن يبعد ان يحكي في الفوائد
كلام الاستبصار ثم قال القول بصحيح كلامه في نسبة الطائفة انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما
هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم ع ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بوروده بحكم عنهم وان لم

يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع ومطلع قول الشيخ وانت اذا فكرت في هذه الجملة
وجدت الاخبار كلها لا تخلو عن قسم من هذه الاقسام ووجدت ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وفي ما جاز ذلك في غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخلو من واحد
من هذه الاقسام تقتضي بناء على فهمه الحكم بان الاخبار كلها قطعية كما يزعم هو وكانت
شهادة الشيخ انفع من شهادة الصدوق والكليني   حيث قال في بيان جواز العمل
بخبر الواحد الى قوله فان هذا الكلام يدل لك افصح ما يقتضيه كلام الشيخ اجماع الطائفة
على العمل بجنس الاخبار في الجملة الى انهم مجمعون على ان كونها اخبار احاد لا تمنع من العمل وان اختلفوا
فواحد ياخذ بعضا ويرده الاخر وبالعكس كما تقدم عنه من قريب الا انهم مجمعون على العمل
بالكل واين هذا من دعوى الاجماع على صحة الكل فضلا عن دعوى القطع بالصدور
والجواب مع ان حصول هذا العلم مطلقا ممنوع ان ما حاصله منع حصول العلم بالوثاقة
على الاطلاق في صحيح المذهب وفاسده وفي المعاصر بجواز رجحه وفي غيره وان العلم
من ذلك انما هو حصول الظن وهو المنع كما ترى مكابرة فان كثيرا ما يحصل بسبب طول
المعاشرة وشدة التبطن العلم القطعي باعتبار فعل او ترك طاعة او معصية كما
نعرف الملكات بتكرار الاثار وباب العلوم العادية واسع فللنوع عادة ولكل
قبيل واهل بلد عادة ولاهل العرف عادة ولكل انسان عادة ولسجاياه عادة
ويعرف ذلك كله بمراعاة الاحوال اللازمة الا ان يريد العلم بمجموع الامور المذكورة
من عدم الرضا بالافتراء وبرواية الحديث المنكل الذي لم يتضح لديه فان العلم بطباع
بعض الناس لمجموع هذه الامور وان كان ممكنا الا انه في الرواة غير ممكن خصوصا
مع عدم مراعات احوالهم في الرجال وكان الوجه في العبير ان يقول مع ان حصول

بين العلم ممنوع على الاطلاق كما لا يخفى   اذ ظاهر ان خبرا يكون سلسلة سنده الخ
قد يقال لم يدع صاحب الفوائد ان هذا النوع من القرائن يستعلم به حال جميع سلسلة السند
ليحسن كلا استناد به بل اقصى ما ادعى ان القطع بالصدور يحصل بهذه القرائن فربما
حصل بواحدة وربما حصل باكثر ونحو ذلك ظاهر الدعوى استقلال كل قرينة بحصول
القطع وكيف كان فللمانع لو فرض هذا النوع من القرينة منضما الى الاجماع على الاستناد
فكان الوجه جعل ما استند به مؤاخذة اخرى على دعوى الاستقلال وتجويز الغلط
والسهو مؤاخذة ثالثة   فلانه تعاضد البعض بالبعض لا يوجب الخ
يريد ان التعاضد في حد ذاته لا يوجب القطع والا فقد ينضم اليه ما يوجب القطع
بالواقع كما انه قد ينضم ما يمنع من حصول الظن به بل التكاذب ما قدمنا
مع ان الاخبار الخ يريد ان التعاضد انما يفيد اذا فقد مع عدم الاشتراك
وهو نادر   اذ ظاهر ان الكليني وابن بابويه والشيخ لم يكونوا كلهم متمكنين
الخ ظاهره بل صريح قوله ولو سلم الخ عدم التمكن على الاطلاق وهو مكابرة للقطع
بتمكنهم من القطع في كثير من الاحكام بل لم يختلفوا على ما ذكرنا وتقاصر حظنا وقلة
ما عندنا كاف في كل حكم يتعلق به الاخبار واستقامت عليه طريقة الاصحاب
بل علمهم بان جميع الخ ظاهره بل صريحه يريد ان على المحدث ذكر جميع ما يعتمد وما لا
يعتمد مع ذكر رجال السند ليحصل التمييز بينهما وان تخيير بان مراعاة الرجال لا يكفي
في التمييز بين المعتمد وغيره خصوصا في الاوائل فكم من خبر رواه الثقات لا يعتمدونه
وبالعكس واين هذا من الهداية ودفع الحيرة انما هو الاغراء بالجهل على ان الشاهد من علمهم
ان ما لا يعتمدونه سيضعون عليه بالرد والوجه الرد بان اقصى مراتب التصحيح الدلالة بما

يخبر الي بهم ونحوها بنحو ما مر من القطعي   او منقولا من طريق الاحاد
فورود الاخبار انه قد اشتهر ان الطائفة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ثمانية عشر رجلا
ستة من الاوائل وستة من الاواسط وستة من الاواخر على الاختلاف في بعضهم فحكاه
الكشي في اكثرهم والنجاشي في بعضهم وكذا ابن طاووس والعلامة وابن داود وانهم انما
نقلوا في الستة الاوائل الاجماع على وثاقتهم وتصديقهم ولا اعتراف لهم بالفقه والحديث
واما الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم فانما حكاه في الاواسط والاواخر وان الثمرة انما
تظهر غالبا فيهم دون الاوائل لان روايتهم عن معصوم اكثر الاخبار بلا واسطة وفي غيرهم
انما هي بالواسطة وهو خلاف الاوائل   لانه فرع عدم جواز العمل بغير القطعي
اي لان القطع بالحديث مبني على انهم لا يعملون بغير القطعي ويريد انا انما نقطع لو لم
يجز عليهم العمل بغير القطعي وهذا ان فيه   وايضا لا يكاد يوجد حديث الخ
قد يقال الذي يجدي هذه القرينة حيث يكون الناقل من اصل من اجمعت له العصابة
ووجوده عند المتقدمين كاصحاب الجوامع العظام بطريق التواتر عن من ذكرنا لو ما
عندنا فان مدار سندهم انما كانت في الاصول القديمة وقضيته ان المدعى استغناء الكل
عن علم الرجال وهذا انما يتم بعموم القرينة   واما الخامس فكالرابع وذلك ان
الرجال الذين اتفق عليهم الائمة واسوا بانبلاعهم ولا اخذ عنهم وان كانوا اكثر ممن اجمعت
لهم العصابة الا انهم في جنب باقي الرواة بمكانة من القلة ايضا مع ان طريق علمنا فيهم من
الشاء ظني ايضا على انه قلما توجد سلسلة سند كلها منهم   بل احاديثهم
بصحيح احاديث كتبهم الخ لا نظر لهذا الاضطراب وجه فان الشهادة اجمالا ايضا اقصى ما
هنالك انه قد اخذ في مفهومها ان يكون افتاء الخبر بين يدي الحاكم لدى التخاصم والا

ستشهاد حتى اذا قال رايت زيدا يضرب عمروا كان اخبارا فاذا تنازعوا ادعى الاخبار عما
اطلع عليه بينهما فاخبر صار شهادة وحيثما كان هذا العام من رمضان الرؤية استعار للاخبار
اسم الشهادة وانما يحسن العدول لو كان الاخبار اشد اقتضاء للقطع بالخبر عنه من الخبر بل الامر
ههنا بالعكس اذ لا تصح الشهادة الا بالمقطوع به بخلاف الخبر فانه يصح بما يغلب على الظن
ويقوى في النفس   قال الشيخ الفقيه الخ ساق الاستشهاد على ان الصحيح عند
المتقدمين ما يركن اليه ويعتضد عليه لبعض هذه الاعتبارات وان لم يكن راويه ثقة كما زعم
صاحب الفوائد من انه المقطوع بصدوره عن المعصوم ونحوه بعد ان ذكر ما استقر عليه
اصطلاح المتاخرين من تقسيم الحديث الى الاقسام المعروفة قال وهذا الاصطلاح لم يكن
معروفا بين قدمائنا كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق
الصحيح الى اخر ما حكي لك وكانه اراد بالمعتضد المعضود بخبر اخر وبالمقرون ما كانت
المقبولية فيه بغير الخبر والقرينة في الاول والثاني لتكرره في اصل او اصلين اذ الغرض انه
خبر واحد وانما يتحقق الاعتضاد اذا كان خبران تعاضدا ويشبه ذلك في كلام الشيخ
اطلاق المعضود على المقرون ويكفي في الكثرة العشرة ونحوها وان كانت الاصول الاربعمائة
ومنها كالنوع الاخر شيء كثير من اهل الاجزاء فانما احد منها عشرة او نحو عشرة وهم خلاف المحصورين
كزرارة الخ هولاء من ثقة الاوائل وقد عرفت ان الاجماع كان على تصديقهم
كصفوان الخ هولاء من الاواخر وقد عرفت ان الاجماع كان على تصحيح ما يصح
عنهم كالاوسط   او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم الشيخ
الطائفة الخ الذي حكى الشيخ في العدة عن الطائفة العمل بروايتهم من غير اهل العدالة ثلاثة
اصناف من غير الامامية ثلثة اصناف من زيدي وغيرهم من العامة كالسكوني ومن كان متحرجا

في روايته موثوقا في امانته من فرق الشيعة من فطحي او واقفي او ناووسي كعمار الساباطي
ومن عرف بحال الاستقامة من الغلاة والمتهمين كابي الخطاب المكنى فيشترط في الصنفين الاو
لين ان لا يكون من الفرقة المحقة خبر يخالفه ولا يعرف منهم العمل بخلافه واما الثالث فيعمل
بما رووه حال الاستقامة ومن الامامية من كان فاسقا بجوارحه متحرزا عن الكذب
المتحرج في الرواية قال بعد ان عرف العدل بانه من كان معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه ما نصه فاما اذا كان مخالفا في الا
عتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك من
طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب طرح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب طرح خبره
ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك
ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل
ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن
دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه
واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم
نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوق بهم وجب
العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب طرح ما اختصوا بروايته
والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل
بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره

ولاخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه
بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما ما تفرد به الغلاة
والمتهمون والمضعفون من غير هؤلاء فيما يختص الغلاة بروايته فان كان ممن عرف لهم حال الاستقامة
وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت
الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال
تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء وكذا القول
فيما يرويه المتهمون والمضعفون ثم قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به
لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى
ومن هنا تعرف الفرق بين ما اجمعوا على تصحيحه وتصديقهم وما اجمعوا على العمل برواياتهم فانهم
في الاولين لا يتوقفون ويعتمدون روايتهم على ما يعارضها من رواية غيرهم وان كان عدلا
وفي الاخير بالعكس فانهم لا ياخذون بها حيث يجي العدل بما يخالفها بل يطلقون بكل العرف
على السيد ثم ان فرق ما بين الاجماع في الاولين على العمل بخبرهم اذا استند الى المعصوم
وفي الاخير على العمل برواياتهم اذا كانت عن معصوم او عن ثقة يروي عنه وانت خبير بان الفتيا
اذا استند الى المعصوم كانت رواية بالمعنى فلا فرق وقد عرفت التحقيق وان من
اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم فالاجماع على قبول رواياتهم وان كانت بواسطة غير مقبول
فان قلنا في تصحيح دعوى الاجماع على الاخذ برواية المخالفين الحق وهذا اشهر في العدة ايضا
جيد او دعوى عمل في العمل بهذه الاخبار التي كثر رواتها الواقفية والفطحية والغلاة وغيرهم

من المخالفين للحق ومن شرط العمل بخبر الواحد عنده ان يكون راويه عدلا كما احتج
بان من احدهما انا انما نعمل باخبار هؤلاء اذا كانوا ثقات في النقل والثاني انما نعمل بما يرويه
هؤلاء اذا انضاف اليه رواية من اهل الحق ولم نعمل بما ينفردون به فلذلك هذا توسع في جواب
عن الاخذ باخبار الاحاد ومنعها عقلا وسمعا وكيف كان فقد عملت الطائفة بهذا الخبر كما
سمعت على انا على ما لخصناه او تتبعنا وجدنا طرقهم مستقيمة على ذلك فانا وجدناهم
يذكرون اخبارهم في كل باب كما يذكرون اخبار الامامية فلولا انهم عملوا في هذه لما وضعوا
كما رفضوا اخبار ابي هريرة وابن عمر وعائشة ومن كان من مثل هؤلاء من المخالفين ثم الظاهر ان
العمل على اصولهم التي كانوا ابتداء اولوها على الاعلى كل ما رواه واحد من هؤلاء الاصناف
الاربعة يقتصر على ما في كتب اصحابنا منها ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي
عبيد الله هذا وابوه واخوته ثقات جميعا وكانوا يتجرون الى حلب فغلب عليهم
النسبة وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم وقد حكى الشيخ والنجاشي والعلامة
وغيرهم ان كتابه هذا عرض على الصادق عليه السلام فصححه واستحسنه وقال عند قراءته
ليس لهؤلاء في الفقه مثله وذكروا انه اول كتاب صنفه الشيعة وكتابي
يونس اما يونس فهو الثقة الجليل صاحب ابي الحسن موسى ثم الرضا عليهما السلام وهو الذي بذل
له في الوقف مال جزيل فثبت على الحق وكان له عنده منزلة وكان يشير اليه في العلم والفتيا
فروى الكشي وغيره عن الفضل بن شاذان انه قال حدثني عبد العزيز المهتدي وكان خير
قمي رايته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته قال سالت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في
كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن وهذه منزلة عظيمة وفي
حديث صحيح عن الفضل ايضا ان الرضا ضمن له الجنة ثلاثا وله كتب كثيرة تزيد على ثلثين

والمعروض على ابي محمد العسكري ع هو كتاب يوم وليلة فروى شيخ الطائفة ان ابا هاشم
الجعفري ره قال عرضت على ابي محمد العسكري ع كتاب يوم وليلة ليونس فقال تصنيف
من هذا فقلت تصنيف يونس مولى آل يقطين فقال اعطاه الله بكل حرف نورا يوم القيمة
ومدائح يونس كثيرة واما الفضل فهو الثقة الجليل رئيس الطائفة وفقيهها ومتكلمها
صحب الرضا ع وابا جعفر ع وله كتب كثيرة مائة وثمانون والمعروض على ابي محمد ع كتاب منها
فحدث محمد بن يحيى النوشجاني(?) ان الفضل كان وجهه الى العراق فدخل على ابي محمد الحسن ع
فلما اراد ان يخرج سقط عنه كتاب ملفوف في رداء له فتناوله ابو محمد ع ونظر فيه وكان
الكتاب من تصنيف الفضل فترحم عليه وذكره(?) قال اغبط اهل خراسان بمكان
الفضل بن شاذان وكونه بين اظهرهم سواء كان مؤلفوها ثقات(?) اما حريز
فهو من ثقات اصحابنا وانما نسب الى سجستان لانه كان يتجر اليها بالزيت والسمن روى
عن ابي عبد الله ع قال يونس لم يسمع عنه الا حديثين وقيل وروى عن ابي الحسن موسى ع وقال
النجاشي ولم يثبت وما روي من حجب الصادق ع له فلا يقدح في وثاقته لا يبعد ان
يكون لتجريده السيف في قتال الخوارج بسجستان فانه فعله على نفسه(?) وله كتب معدودة
في الاصول منها كتاب الصلوة المذكور واما ابنا سعيد فهما الحسن والحسين
ثقتان من اصحابنا والحسين جليل القدر روى عن الرضا ع وابي جعفر ع وابي
الحسن الثالث ع وهما من الموالي(?) من اهل الكوفة ثم سكنا الاهواز ثم انتقلا
الى قم والحسين ثلثون كتابا فقد اشتهرت بين الاصحاب لكن الحسن اخوه شاركه
فيها اجمع فروى جميعها ابنه احمد عن جميع رجاله وزاد عليه بالرواية عن زرعة بن محمد(?)
الحضرمي عن سماعة وعن فضالة بن ايوب فان الحسين لم يرو عنهما لكان(?) روى عن

الحسن عنهما الكتب الثلاثة ره ونسبة هذه الكتب الى الحسين فلان الحسن زاد عن(?) ابن(?)
وكتبهما الثلثون صحيحة معول عليها واما علي بن مهزيار الاهوازي فهو الثقة
الجليل الذي ليس لغايات(?) فيه مغمز كان ابوه نصرانيا فاسلم وقيل ان عليا اسلم(?) وهو صغير وتفقه
ومن الله عليه بمعرفة هذا الامر وروى عن الرضا ع والجواد ع والهادي ع وعظمت منزلته وتوكل
لهم في بعض النواحي وخرجت فيه التوقيعات بكل خير وصنف الكتب المشهورة وهي مثل
كتب الحسين بن سعيد وزيادة واما حفص القاضي الكوفي فهو عامي المذهب ولي القضاء
ببغداد الشرقية لهرون وروى عن ابي عبد الله ع وله كتاب معتمد مائة وسبعون حديثا
واما الحسين بن عبد الله السعدي القمي فهو ممن رمي بالغلو واخرجه القميون بقم(?)
اتهموه وله كتب صحيحة الحديث روى عن الهادي ع واما الطاطري فقد كان فقيها
ثقة في حديثه من اصحاب الكاظم ع لكنه من عمد(?) الواقفة شديد العناد كثير العصبية على
خالف(?) الامامية وله كتب كثيرة تزيد على ثلثين رواها عنه الرجال الموثوق بهم وبروايتهم
ثم اشتهرت وانما لم يعد البهائي ره العدالة فيما يوجب الاعتماد لانها مع هي الاصل(?) في ذلك
وبني الفعل عليها مراد تصحيح المتاخرين وهو رحمه الله كما حكينا بعد ان ذكر طريقة
المتاخرين ومراعاتهم العدالة والمدح والوثاقة اشار الى ان هؤلاء اعني المتقدمين وان لم
كانوا يفعلون بدون ذلك فمن ثم لم يذكرها في القراين وكيف يعد فيها وهي
الحجة العظمى في الاعتماد والقراين من بعدها نسبتها اليها نسبة الامارات الى الدليل
فان قلت اوليس قد جعل الشيخ في العدة القراين التي تدل على صحة متضمن الاخبار
التي لا توجب العلم اربعة(?) اشياء الاول ان يكون الخبر موافقا لدليل العقل
من اباحة او حظر او وقف على الخلاف الاقوال فمن قال ان الاصل في الاشياء الاباحة

وجاء الخبر بالاباحة فقد جاء مطابقا لدليل العقل وكذا الثاني والثالث موافقة الكتاب
والسنة الخصوص او العموم او دليل الخطاب او فحواه والرابع موافقة الاجماع فما لم يذكر في
مشرق الشمسين بن شبارهن قلت هذه القرائن كما ذكر في الاستبصار تلحق خبر الواحد
بالمتواتر المعلوم وما نعتمد عليه اوسع دائرة من هذا لعرض البهائي بيان ما يحصل به
خبر الاعتماد لا ما يلحق به الخطاب بالمعلوم المقطوع بمضمونه وذكر انه
استخرج ما انتهى بذلك على ان الصدوق اشار اليه في حكمه بالصحة
واذا كانت الاحاديث ظنية الخ هذا تتميم الجواب فانه بعد ان ذكر انهم لم يريدوا بالصحيح
المقطوع الصدور بل المعتمد ويؤخذ به وان لم يكن قطعيا واستشهد على ذلك بما حكاه
عن البهائي قال واذا كانت الاخبار ظنية وقد بنينا على الاخذ بالظن وامرنا بالتبين عند
خبر الفاسق لانها استثنى بالاجماع ونحوه كالظن الحاصل من خبر العدل ونحو ذلك والمقيم
الذين علمت الطائفة باخبارهم وهم الاصناف الاربعة الذين مر ذكرهم فلا بد من مراعاة الرجال
في كل خبر خبر لتعرف ان راويه هو الظن الحاصل بروايته هل هو المستثنى فيؤخذ به او
من غيرهم فيتوقف ويتبين قلت كان السائل قد اشار بسؤاله حيث جعل اخبار
العدل الصحيح وخبر الفاسق بمنزلة اخبار معتضدة بخبر بان العدل قد يخبر بالخبر فلا
نقدم رواية الفاسق له فاجاب بمنع ذلك وان ما اخبر به العدل ليس هو بخبر لكون
راويه بالخبر فان الخبر لم يات بانه الفاسق واما العدل فاقول ان عند امكان التناول د
على خبر فاسق فتبين فاستنهض اما ان علم ظنه بسبب مراعاته بالتحقيق جاز له الاخذ
واخبر بانه قد تبين واجتهدت في تحقيق صحته ملما به افتري اين يبقى انما يكون
لاجل فطام من يقتصر على التبيين بتبادر عنه من نظر كما نظر ابن حجر كالتحرير وما هذا

الا التقليد نعم لو كان مخبرا بما اطلع عليه بالحس كالجرح والتعديل لقبل وكان الوجه
تقريرا لجواب بهذا النحو وكان المتقدم اراد ذلك وقوله لا فرق الخ نتيجة لقوله لان ابتنينا
على سلف فلا اقل من التعارض فان فسق الراوي يمنع من الاخذ بخبره وحكم العدل بصحته
يدعو الى الاخذ فيتعارضا ويتساقطا فوجب الرجوع الى الاصل وهو عدم التكليف الى ان يقوم
دليل وهو كما ترى واي تعارض بين التبين وقيام القرائن على الصحة وفسق المخبر فان قلت الا
جعلتم اخبار الثقة بالتبيين نوعا من التبيين فانه لا ريب في زيادة الظن الحاصل بمجرد
الخبر وغلبته بسببه قلت قد امرنا بالتبيين فلا يجوز لنا الاخذ بخبر الفاسق حتى تطمئن
النفس ويرتفع الوهم بل ربما يحصل القطع بناء على ان الاصل هو المنع من الاخذ بالظن
وانقطع الخروج بالدليل خبر العدل فيبقى ما عداه على الاصل ولا شك كما في المقام ولئن
قنعنا بالاطمئنان فاخبار الثقة بالاطمئنان فيه بالتصحيح للاخبار وهم لا يفيدنا
الاطمئنان بل ربما كانوا كالتحري وهل هذا الا كان يجيء فاسق بالتصحيح للاخبار بان هو
متهم الذين والبنا فيها ويصعب المخبر بعد التبين الظاهر الى الاخذ والعمل والبناء عليها
مقتضيا لان هو صحبه الذي افتري ان يجيء وذلك يكفينا في الاخذ ويرفع عنا الملامة وان
حصل لنا باخبار ظن معنا فلا انما حصل بتقوى مخبره ولئن كان كلما جهد والا ولسنا
قد امرنا بتقديم الاعدل والاورع عند التعارض وقلما يخلو باب من تعارض ولا يحصل
معرفة ذلك الا بمراعاة علم الرجال وانقيم الخ هذا طريق اخر للجواب و
حاصله ان حكم العدل بصحة خبر الفاسق مبني على الحكم بصحة الاصول التي اخذ عنها
وليس ذلك بمعلوم صحته بدليل انه كثيرا ما يذكر ما يدل على عدم صحتها فكيف يحكم بصحته
لذلك مع علمنا بفساد المناط فكانه قال سلمنا انه مخبر بالصحة لكن هذا الخبر لا يفيدنا

الصحة ولعل ابا الحسن لم يحكم بتصحيح الاخبار كما لم يبتن على الحكم بصحة المأخذ بل على استنباط القرائن على
حصول كل خبر خبر والذي يدل على ذلك رده كثيرا من اخبار تلك الاصول لضعف سندها او ما
نقل صاحب ذلك الاصل او قوله في مفتتح كتابه جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول
واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله وما عدده بعد قوله ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه
بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت
قدرته لا يقتضي ان لا مدرك للصحيح عنده الا صحة مأخذه فلا يكون ممن تبالغ في الاحتياط ولم يقنع بلوح
دون اخرى فلم يأخذ الا بما اشتهر بين الطائفة الاخذ به والتعويل عليه ومع هذا لم
يعول على ما تفرد به احدهم بل رجح ما يعاضده النقل او ينضم اليه ما يفيد صحته من قرائن الصحة
لكن نحن بعد هذا كله انما نعتمد على ما ينفرد به الثقة كغيره من العلماء كان يصحح الاصل
فضلا عن خبر بتصحيح شيخه ابن الوليد بروايته وعدم انكاره له او يعتمد قوله في خبر
المسمى بعرض من جانبه ولكن كان من كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه
الي ما بعد محو العداوة في تلك انما التبين عند مجيء الفاسق الا ان يكون ما جاء به العدل من
فوضى بين الطائفة او يكون له معارض قد تعاضد ... فيقدم لرجحانه ولعل ما فعله
في باب وجوب الجمعة كان من هذا القبيل ومن الغريب ما كتب السيد ... على قولنا بل الاجل
صحة الكتب التي اخذ الاخبار منها حيث قال ان الصحيح عند القدماء ما صح نقله
بالمعصوم اما بالتواتر او القرائن او بحيث ذلك واما صحة الكتاب بمعنى القطع بنسبته
الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز الحكم بالصدوق بصحة احاديث كتابه على انه
وذلك انه في صحة الكتب بذلك وانما اراد بصحتها انما هو اشتهارها بين القدماء واهل
الدراية من معنى الصحة في الاخبار والكتب غير ظاهر كونها بحيث تطلق بما انتقى لاشتهارها

بين الاصحاب وتعويلهم عليها او ثنائهم منها ومدارستهم فيها ورجوعهم اليها بحيث
اذا استند احدهم الى ما فيها لم ينكر عليه وان كان في مقام الخصام كما ذكر الشيخ في كتبه
وقال في كتاب الحج ابن مسكان وان كان من جملة الفضلاء فهو اجلاء
السنة الا بواسطة فلا يقدح في رواية القطع لكن الغرض من رواية ليس من احد القبيلين
المذكورين القادحين في صحة المأخذ الذي سبق هذا النقل لاثباته الا رد ما اخذ من
الكتب المشهورة المقدوح في سنده ولا رد رواية لتفرد الثقة صاحب الكتاب المعتمد
لعين لا يستغنيها دليل اقتضى ما هنا كان تعارض عليه من النقل ... من ادلة الاجماع
في رواية لعدم مجرد ... احد الاثنا مع موافقتها السنة الدالة على سماحة الشريعة
واشتمالها للكسر على القطع وان كان غير قادح هنا اذ لا رجحان عدمه وبعد فهم
والحاصل ان غرضه قد كان الغرض من السؤال ان اخبار الثقة بتصحيحه لاخبار الفقه
بين انها منزلة اخبار العدول فاجاب للشهادة ... عندنا بمجرد حكمه
تصحيحه بمكانة اخبار العدول وان صار ... كذلك واستدل على ذلك بان العدل
ليس براوي الخبر بل لا الصحة وانما هو مستنبطها انما الراوي للخبر هو كما سوغ اخرى
ولعزى ما انا قد بينا انما بني عليه دعوى الصحة ليس عندكم صحة فكيف نعتمد على تصحيحه
وينزل اخبار الثقة بسبب تصحيحه منزلة اخبار العدول ثم ذكر ان الذي يقضي به
عدم صحة مدرك الصحة رده لبعض اخبار تلك المأخذ لكان سندها او تفرد
صاحب ذلك الاصل الذي هو المأخذ بها ثم دل على بعض مواضع ذلك من كتابه
ثم اراد ان ينبه على كثرة ذلك فقال وحاصل الخ ليستغني عن كثرة التعداد
وكان يكفيه ان يقول انا لا ... في كون ذلك الكتاب صحيحا عنده وليس كلامه على الاصل

الدعوى اعني دعوى قطعية ما في كتبنا كي يحسن التعرض لابطال القطعية وابطال
القطعية يستلزم ابطال الصحة لكونه الاستدلال لانتفاء الاخص على نفي الملزوم منها
وقد اجاب سيدنا عما استبان به التقية عدم صحة المدرك من الامرين المذكورين ملتزما
كون الصحيح من كلامهم ما علم صدوره عن المعصوم عليه السلام وهو يشهد في ذلك بعض ما حكاها
عن بعض افاضل الاخبارية من حاصله ان العلم في اللغة والعرف وشرع كما يطلق على اليقين
اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع كعلوم الانبياء والائمة كذا يطلق على
ما تطمئن به النفس وتقتضي العادة بصدقه قال ويسمى هذا بالعلم العادي
ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه
وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم وان تفاوتت مراتبه
وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر الواحد
وبالكتابة على يد شخص الواحد وبخبر غير العدل اذا دلت القرائن على صدقه قال ولا ينافي
هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا
لحظة تجويز موته فجأة ثم قال ومن تتبع مواقع لفظ العلم في كلام العرب والمحاورات
جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم حقيقة عندهم وانه كلي يقال على افراده
بالتشكيك وان تخصيصه باليقين اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة
وتحقق ان الظن والاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه وذكر ان العلم بهذا المعنى هو الذي
اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم واستدل على ذلك بتعريف كثير منهم العلم
ولا شك بانه ما اقتضى سكون النفس قال وهذا التعريف في الشمولية يشمل نوعي العلم
اليقيني والعادي وهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما وان شئت سمه ظنا ثم قال كيف كان

فالنزاع لفظي لان الكل مجمعون على وجوب العمل باليقين ان امكن والا فبما يحصل به
الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد
متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او انه حقيقة واحدة
لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وهو خارج عما نحن فيه ثم قال الشارح بعد
حكاية هذه المقدمة اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون حكم الصدوق وغيره بصحة اسناد
الحديث الى المعصوم عليه السلام بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يصير احد المتعارضين عن غيره
ارجح من الاخر بتوسط تكرره في الاصول واتصال سنده وعدالة راويه فيعمل بالارجح
ويمكن ان يكون بملاحظة السند تعبدا وان كان الخبران معلومين يقينا انتهى كلامه
واعترض الاستاد دام ظله على ما في المقدمة بان لا تامل لنا في انقسام العلم الى عقلي
وعادي وان الثاني حجة في نفسه كالاول لا لافادته الجزم اليقيني ولا لاحتياجه الى الاستدلال
على حجيته ولا الى اجماع من شرع او عقل وكتبهم بذلك مشحونة وكلماتهم صريحة فالعلم
حجة في اصطلاح اهل السنة لا تسمية هذا العلم ظنا وكيف يسمى ظنا والعقل لا يجوز خلافه
بملاحظة الواسطة وان اجاز مع قطع النظر عنها كما هو الشان في كل العلوم النظرية
وحمل البديهية والنظر على اجازة العقل خلافه في الاطلاق وقولهم ولا ينافي هذا الجزم
الخ فيه ان تجويز العقل خلاف العادي انما هو مع قطع النظر عن مقتضى العادة او ملاحظة
القرينة اما مع كل واحد منهما فلا يجيزه وقد صرح بذلك المجتهدون وغيرهم
الاترى ان العقل لا يجوز انقلاب الاواني التي في الغائبة عنك علماء وان كان هذا العلم اضعف
من العلم اليقيني فان كان الجزم في خبر الواحد المحفوف بالقرائن يصل الى حد لا يجيز
العقل خلافه صار من العلم العادي ولو كان يجوزه اضعف منه في المثال المذكور

كما ان عدم تجويز ما في المثال الضعيف منه في العلم العقلي مع الاعتراف بتجويز العقل
خلافه فان الجزم ومن هذا الذي يجزم به ثم التبادر من لفظ العلم لغة وعرفا انما هو الا
عتقاد الجازم المطابق للواقع ولذا لا ترى الناس لا يطلقون اسم العلم على ما يعتقدون
مخالفته للواقع وان جزم به الغير واعتقد مطابقته وانما يقولون انه زعم فلان ووهم او
ظن بخلاف الظن فانهم ينسبونه الى الظان المخطي وما ذاك الا لعدم اشتراط المطابقة
فيه بخلاف العلم وكفاك شاهدا على ما قلنا ان الموحد لا يقول للمشرك انه علم ان لله شريك
والمسلم لليهودي انه علم ان محمدا صلى الله عليه وآله ليس بنبي ولا المؤمن للمخالف
انه علم ان عليا ليس بوصي حاشا الله ورسوله ووليه وانما يقولون في ذلك كله
زعم وتوهم وظن مع علمهم بانهم جازمون بما يعتقدون وكذا لا ينسبون الى
الموحدين والمسلمين والمؤمنين العلم وانما ينسبون اليهم الزعم والوهم وكذا الى رجل شانه
ورسوله وخلفاؤه وانما ينسبون الى اهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة
الزعم والوهم والظن دون العلم مع علمهم انهم جازمون وبالجملة اذا تاملت حال اهل
العرف وجدتهم لا يطلقون اسم العلم على اعتقاد شخص حتى يكون المطلق معتقدا
لذلك نعم المعتقد نفسه يطلق اسم العلم على اعتقاده فيقول علمت وقد علمت وهذا
معلوم وان كان في نفس الامر مخالفا للواقع كما انه لا يعتقد المطابقة لا يطلق
اسم العلم على توهم ما او اسم الانسان على ما توهمه من شبح انسانا كالبهائم الا ان يتجوز
فيطلق اسم العلم على الظن المتاخم بتنزيل الخلاف منزلة العدم لبعده نعم لا يبعد ان
ان يطلق لفظ العلم على الظن غيره دون تجويز الغفلة وذلك ان كانت النفس في
غاية الاطمئنان وشدة الرجحان حتى لا يكاد يخطر المخالف بالبال وهذا كما اذا غاب

عنك صاحبك وجرى بينك وبينه مكاتبات فانك تخبر عنه بالحيوة مطمئنا
بما انه هو حي لا يكاد يخطر موته بالبال وان طالت المدة لكنك اذا رجعت الى نفسك
وجدت ان الرجحان الذي كان في نفسك كان من قبيل الظن وليس بحيث يمتنع النقيض
فلربما توهم من ضرب مثالا ولا في العلم العادي ان ما لم يبلغ الى هذه المبالغ في
القطع والظهور لا يكون علما عاديا وليس كذلك بل الظاهر انه ما لا يجيز العقل
خلافه بملاحظة العادة وان تفاوت في الخفاء والظهور حتى يكون النفع في بعض
المقامات ضروريا وفي بعضها نظريا بحسب ظهور العادة وخفائها ويجب
ملاحظة ان لله عادة ولاهل كل عرف عادة ولكل قوم عادة ولكل انسان في مشاعه
وانما انصرافها عادة قرب عادة اقصى مراتبها الظن كما هو كما لحق في الملابس
والماكل والمشارب والمراكب هذا ياكل البر دون الشعير وذاك يلبس الصوف
دون الحرير ودرب عادة يحصل القطع بملاحظتها ضرورة واخرى نظرا كما
ترى الصائغ يصوغ ابريقا من ذهب والخياط يخيط جبة من خز والنجار يصنع كرسيا
من عاج فتقطع بديهة انها لغيرهم وربما يحتاج في بعض المقامات الى النظر كما اذا
كان ما يزاولونه ليس بتلك المكانة فيحتاج الحكم بانه ليس لهم الى فضل تامل في عاداتهم
وكذا الكلام في عادات الله جل شانه فالضروري كعدم انقلاب الاداني ذهبا علما وجبالا
ذهبا واخراج الثمار في الشتاء او خروج الشمس والقمر من المغرب ونحو ذلك مما لا يحصى
والنظري كعادته في عدم جبر العباد على ما الهمهم فيه الاختيار من طاعة ومعصية وعدم
نقل التخلف ونحو ذلك فان عادته في ذلك انما تعرف بملاحظة العدل والحكمة
وما يفيد الظن اكثر من ان يحصى اذا عرفت هذا فنقول اما الاشكال فحيث ان شرط التسلط

وطول المعاشرة قد تبلغ الى القطع بعدم ارتكاب الكذب لكن لا يرفع احتمال
السهو والخطا في حكاية الالفاظ والمعنى والدس خصوصا مع كثرة الوسائط وبعد العهد
وطول المدة كلا بل اقصى ما ينال غلبة الظن ومن العجب حكمه بالجزم فيما يحصل بالكتابة
والاستصحاب واعجب منه ذلك انه استدل بتعريف السيد على ان المعتبر في الاصول
والكلام ما هو اعم من اليقيني مع ان السيد ره ابان بعد سطرين ما يستلزم السكون من
المطابقة للواقع وذكر انه لا بد وان يكون اعتقاد الشيء على ما هو به يعني لا يكون
علما الا اذا كان على ما هو عليه اي مطابقا للواقع لكنه ذكر انه مع ذلك لا يجوز اخذه
في تعريفه محتجا بانه انما يذكر في الحد ما يميز المحدود وهو مميز العلم سكون النفس اذ
لا سكون مع الجهل المركب ولا مع التقليد ولما كون معتقده على ما هو به فالتقليد
قد يكون كذلك وليس هو كسبين وحده بل الشيخ ايضا حده بذلك وقال وهذا
الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي
يبين العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل
ايضا اعتقاد وكذلك التقليد فلا يبين ايضا بقولنا الشيء على ما هو به لانه يدركه
في التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس
فينبغي ان يقتصر عليه قال وليس من حيث ان ما يقتضي سكون النفس لا يكون الا
اعتقاد الشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد ان يكون عرضا وموجودا
محدثا حالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه انتهى
ثم قسم العلم الى ضروري ونظري فقد بان ان العلم عندهما وعند غيرهما ليس الا ما
سماه هو باليقين اعني الجزم المطابق للواقع غاية انه يتوجه عليهما ان السكون قد

يحصل مع الجهل المركب اذا كان عن شبهة فلا بد من ذكرهما معا في التعريف كما هو المعروف
سلفا ولكن اذا كان الغرض معرفة الشيء فالادب ان الوجه ذكر جنسه القريب
وجميع ما يطلع على حقيقته من عرض وموجود وحدث وحال في المحل من الاجناس
البعيدة وبما ذكر يتضح فساد الجواب الاول من جوابي السيد ره اعني دعوى كون
احد المعلومين بالعلم اليقيني الذي لا يجوز معه النقيض والاخر بالعلم العادي الذي
يجوز معه ذلك عقلا لما عرفت من ان العادة ان بلغت الى القطع وامتناع
النقيض فلا يقيني والا فلا علم وما عرفنا بالعادي بالعقلي وكلاهما يقيني
الجزم والمطابقة فان قلت انه يصح جواب السيد بذلك وليس متعلق بمنع الصحة في
نقله عن القطع لكثرة ورود الصدوق الاخبار المأخوذة من غير الكتب المعتمدة
لكان السند وكثرة رده بخبر لثقة الثقة صاحب الكتاب المعتمد فلو كان نقل
الثقة الخبر ووجوده في الكتاب المعتمد مصححا لما صح له ردها قلت حاصل
جواب السيد ان ما رده صحيح لديه مقطوع به ولكن قطعا عاديا وما رده عليه
اصح لان القطع به يقيني وليس عليه الا ما ذكرنا من انه لا جزم الا مع جواز النقيض
فلا علم واما الجواب الثاني الذي ادعاه فيه كون الخبرين معلومين يقينا وانما رد
ما رده منها لا انه خرج مخرج التقية ونحوه لا لاتيان في الصدور فقد شنع بما حكاه عن
الفاضل المذكور من قوله فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في بعض احاديث
الكافي وصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي الصحة قلت لا منافاة فان
الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لان رواتها اعدل واكثر فضعفها الا المعارض
القوي وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وهذا لا ينافي الصحة بمعنى اتصالها بالمعصوم

بزنا في العراق بعد خروجها مخرج التقية او غير ذلك وايد ذلك بان الشيخ لا يجيز العمل
بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى ثم اعترض بوقوع مثل ذلك
الصدوق مع كمال تحرزه المعارض للتوقيع الاتي واجاب بما مر ثم قال ولو سلم رجحان
لو وطئه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما ذكره الكليني ره في اول كتابه لسنده
عنه بالتوقيع الاشرف وحمله ذلك ثم ذكر انه كان العمل بما تقرر به الكليني
وما صحح التقية ونقل ذلك كلامه في رواية السمعي ثم اعترض برواية الاخبار السهو
واخبار العدد المخالفة للوجدان فكيف يصدق الصدوق في كتابه كل ما رواه
في كتابه وعمل به واجاب بان ذلك لا ينافي الصحة والقطع بالصدور لانها انما
خرجت مخرج التقية لانها من مذاهب العامة وافتى ما افتينا انه عمل بها هذا
حاصل كلامه على طوله قلت حكم الاصحاب بعدم صحة بعض الاخبار والقدح في صدوره
وان كان مردودا بالبيس مما ابلغ عند انه اوليس فقد قال الشيخ ره في باب من احل الله
من النساء ومن حرم عند ذكر رواية بياع الانماط فاول ما في هذا الخبر انه شاذ نادر
ولم يروه غير بياع الانماط وان تكرر في الكتب وما يجري هذا المجرى في الشذوذ يجب
اطراحه ولا يعترض به على الاحاديث الكثيرة ثم انه قد روي ما ينقض هذه الرواية وينافي
ما قدمناه وان كان الامر على ما ذكرناه وجب الاخذ برواية التي توافق الروايات
الاخر ونعدل عن الرواية التي تفرد بها لانه يجوز ان يكون وهما وقال ايضا في باب
الزكوة ان هذه الاحاديث كلها الاصل فيها اسحق بن عمار لانه قال ومع ان لا يحتمل
فيها واحد اختلاف الالفاظ لان الحديث الاول قال فيه سئلته ولم يبين المسئول من هو
ويحتمل ان يكون اماما وغير امام وفي الخبر الثاني قال سالت ابا ابراهيم ع وفي خبر

الثالث قال سئلت ابا عبد الله ع الى ان قال ومثل هذا الاضطراب فيه يدل على انه
رواه غير قاطع وما يجري هذا المجرى لا يجب به ولو سلم الخ وقال في باب ذكر الحنطة
والشعير فان هذين الخبرين الاصل فيهما سماعة وتخالف روايته لان الرواية الاخيرة في
قال فيها سئلته ولم يذكر المسئول وهذا يحتمل ان يكون المسئول غير من يجب اتباع
قوله الى ان قال والرواية الاخيرة قال فيها سئلت ابا عبد الله ع ثم قال وهذا
الاضطراب مما يضعف الاحتجاج به ولو سلم الخ وقال في باب ميراث ابن الملاعنة
عند رواية محمد بن عيسى عن يونس فهذه الرواية موقوفة لم يسندها يونس
الى احد من الائمة ع ويجوز ان يكون ذلك اختياره لنفسه لا من جهة الرواية وقال بعد
ذلك عند رواية اسحق بن عمار فالوجه في هذه الرواية انه يجوز ان يكون سمع الراوي
هذا الحكم في ولد الملاعنة فظن ان حكم ولد الزنا حكمه فرواه على ظنه دون سماع
ثم قال في الكلام على المحتلم الخائف على نفسه من شدة البرد ان اول ما فيه انه خبر
مرسل مقطوع الاسناد لان جعفر بن بشير في الرواية الاولى قال عن رجل ه
وهذا مجهول يجب اطراحه وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان او غيره فاورده
وهو شاك فيه وما يجري هذا المجرى لا يجب العمل به ولو صح الخبر على ما فيه لكان محمولا
الخ وقال في باب حكم المسافر في الصيام فاول ما فيه انه موقوف غير مسند الى احد من
الائمة ع الى ان قال ولو صح الخ وقال في الاستبصار في باب من لم يجد الهدي واراد
الصوم عند ذكر حديثين عن اسحق بن عمار وعبد الله بن ميمون القداح عن الصادق
ع ويحتمل ان يكون الرجلان وهما عن جعفر بن محمد ع ذلك وانما سمعاه من غيره
وفي باب انه اذا عقد الرجل على امرأة حرمت عليه امها عند ذكر رواية محمد بن اسحق بن عمار

على ان محمد بن اسحق الراوي قال قلت له ولم يذكر من هو ويحتمل ان يكون الذي يسند غير
الامام وفي باب ان طواف النساء واجب في العمرة المتبولة عند ذكر رواية يونس فلا
تنافي ما ذكرناه لان هذه الرواية موقوفة غير مسندة الى احد من الائمة عليهم السلام واذا لم تكن مسندة
لم يجب العمل بها لانه يجوز ان يكون ذلك مذهبا ليونس اختاره على بعض آرائه كما اختار
مذهبا كثيرة قال ونظير ذلك في باب ميراث ولد الزنا وفي باب ان المرأة اذا انزلت وجب
الغسل بعد ايراد رواية عمر بن يزيد قال الوجه في هذا الخبر انه يجوز ان يكون
وهم في سماعه وانه انما قال الخ وفي باب وجوب الترتيب في غسل الجنابة بعد رواية
هشام بن سالم فهذا الخبر يحتمل ان يكون قد وهم الراوي ولم يضبط واشتبه عليه
الامر الى غير ذلك مما وقع له من الاسناد في الكتابين سيما الاستبصار قال في
باب التيمم يجوز ان يصلي بتيمم واحد عدة صلوة وباب ما يحل لبني هاشم من الزكوة وباب
علامة اول يوم من شهر رمضان في غير موضع وباب من فاته الوقوف بالمشعر وباب
النهي عن بيع الذهب والفضة نسيئة وباب انه لا يجوز العقد على الاماء الا باذن
مواليهن وباب ان الرجل اذا سمى المهر ودخل بالمرأة قبل ان يعطيها وباب عدة المتمتع
بها اذا مات عنها زوجها وباب ان الزوجة والزوج كل منهما يرث من دية صاحبه وباب
حكم المملوك في الزكوة فقد ذكر جملة من الاخبار التي تتعلق باصحاب العدد وباب انه اذا
دخل بالام حرمت عليه البنت وباب اللبن للفحل وباب انه لا يجوز العقد على امرأة
عقد عليها الاب وغير ذلك وكذا الصدوق قال في باب صوم التطوع واما خبر صلوة
يوم غدير خم والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله كان لا يصححه
ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لا يصححه ذلك الشيخ قدس الله روحه

ولم يحكم بالصحة من الاخبار فهو عنده متروك غير صحيح وفي باب ما يجب فيه التعزير و
الحد عند ايراد رواية وهب بن وهب جاء هذا الحديث هكذا في رواية وهب بن وهب
وهو ضعيف والذي افتى به واعتمده في هذا المعنى ما رواه الحسن الخ وذلك على الاحتياط
في الفتوى وكذا به بل وقضى تلك الايراد ما افتى به واصححه مع ان ظاهر الشيخ في كتابه
تصحيحهما وناهيك في ذلك طعن الشيخ في كتابيه على اخبار العدد وبلوغه في
ذلك الى اقصى الغايات مع ذكر الكليني والصدوق لها حتى قال ان مخالفة هذه الاخبار
وندبها الى الاخبار الموافقة للعامة اتقى كما ينبغي لحماته وقال الشيخ المفيد في رسالته
التي رد بها على الصدوق فاما ما يتعلق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا
يكون اقل من ثلثين فهي احاديث شاذة قد طعن نقلة الآثار من الشيعة في سندها
وهي مثبتة في كتب الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها وانا اذكر جملة
ما جاءت به الاحاديث الشاذة فمن ذلك الحديث رواه محمد بن يحيى بن ابي الخطاب
عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن الصادق عليه السلام قال شهر رمضان ثلثون
يوما لا ينقص ابدا قال وهذا الحديث شاذ نادر غير معتمد في طريقه محمد بن سنان
وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه فما كان هذا سبيله لا يعمل عليه في
الدين ومن ذلك الحديث رواه محمد بن يحيى العطار عن سهل بن زياد عن محمد بن اسمعيل
عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام ونقل الخبر وفيه انه لا يكون فريضة ناقصة ان الله تعالى
يقول ولتكملوا العدة ثم قال وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد ولو جاء بمثل صدقة
او صيام او عمل لوجب التوقف فيه فكيف اذا جاء بخلاف الكتاب والسنة واجماع الامة
ولا يصح على حساب ولا ذمي ولا مسلم ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث ففي بعض هم

فقد ضل ظلالا بعيدا او بعد فالكلام الذي فيه بعيد ليس من كلام العلماء فضلا عن
ائمة الهدى عليهم السلام قال فلا تكون فريضة ناقصة ومنها لا ينبغي الا ان الفريضة يجب ان فرضت فاذا
ادت على التثقيل او التخفيف لم تكن ناقصة الى ان قال ومما تعلقوا به ايضا حديث رواه
محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب
عن ابيه عن الصادق عليه السلام ونقل الحديث ثم قال وهذا الحديث شاذ من الاول لعطريقه وشاذ
لا يثبت عند اصحاب الاثار ولو قد طعن فيها فقهاء الشيعة فانهم قالوا محمد بن يعقوب
بن شعيب لم يرو عن ابيه حديثا واحدا غير هذا الحديث ولو كان له رواية عن ابيه لروي
عنه امثال هذا الحديث ولم يقتصر على حديث واحد لم يتركه غيره مع ان يعقوب بن
شعيب اصلا قد جمع فيه كلما رواه عن الائمة عليهم السلام ليس هذا الحديث منه ولو كان مما رواه
يعقوب لاورده في اصله وفي خلو اصله دليل على انه وضع مع ان في الحديث ما يفسد بينا
بعده في قول الائمة وهو قوله في قوام شهر رمضان تسعة وعشرون يوما لان الفريضة لا
تكون ناقصة الى ان قال وهذا ابين دليل على ان واضع الحديث عامي بعيد عن العلماء
وخاصة ائمة الهدى عليهم السلام مما اضافوا اليهم مجاهيلون مع عزوه اليهم المعترفون واشار الشيخ
قال ضعف الاحاديث الثلاثة مع شذوذها واضطراب سندها وطعن العلماء
في رواتها ما هي الخفية بها اصحاب العدد المتعلقون بالنقل وقد بينا ضعف
المتعلق بما منكلامه بل ربما طعن فيما صح لدى المشايخ الثلاثة وغيرهم من الاجلاء
وهكذا جاز سهو النبي صلى الله عليه وآله فقد رواه الكليني والصدوق وشدد في امره كشيخه على
من توقف في شانه وكذا شيخه ابن الوليد وقال الاجل المرتضى وشيخ المفيد في رسالة
في الرد على الصدوق في جواب اهل الحاير بحديث التي رواه الناصبة والمقلدة من الشيعة ان النبي

سهى في صلوته فسلم في ركعتين ثم نقل الحديث ثم قال ان اخبار الاحاد التي لا تثمر علما
ولا توجب عملا ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون اليقين
وقد نهى الله عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول فيه بغير علم ويقين فقال
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون الى ان قال فاذا
كان الخبر بان النبي صلى الله عليه وآله سهى من الاخبار التي من عمل عليها كان بالظن عاملا حرم الاعتقاد
بصحته ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه الى ما تقتضيه اليقين من كماله وعصمته
وحراسة الله تعالى له من الخطأ في عمله ثم اخذ في الاستدلال على بطلانه واوضح حجة في
وضوح الخلاف بل ربما طعن الشيخ في مراسيل ابن ابي عمير مع اتفاق العصابة على تصحيح ما يصح عنهم
واستثنى ابن الوليد من نوادر الحكمة رواية محمد بن عيسى عن ابن نوح وما تفرد به
عن يونس معروف وما نعرف لغيره الا ان يكون الصدوق فانه يتبعه وحذو حذوه وبا
لجملة فاختلاف العلماء في التصحيح والتضعيف اكثر من ان يحصى ومن تتبع كتب الرجال
عثر على كثير لكن الاخبارية تكلفوا شططا والتزموا ان ما صح لدى نقده صحيح واذا
كان حال كل احد من المشايخ الثلاثة او مشايخهم صح لدى الكل ولم يقنعوا بذلك حتى
زعموا ان الاصحية عبارة عن القطع بالصدور وقضية ذلك انه اذا قطع واحد قطع الكل
بل زعموا ان جميع الاصول المشهورة والكتب المعتمدة بعض ابعض احاديثه ورواته
قطعية بل ادعوا انه لم يعرف الاصول الاربعمائة قطعية ولو تم ذلك لكشى عن الكتاب
المؤلفة المتأخرة كالصدوق والشيخ ومن قبلهم من المؤلفين الاوائل بجمع والترتيب وخاصة
صاحب الكافي ذاك الذي بذل جهده فيه واستفرغ وسعه وصنف كتابا ولا ابل
في جمعه وتهذيبه عشرين عاما مع طول باعه وكثرة اطلاعه وشدة معرفته بالاصول القديمة

والكتب المعتبرة وقرب عهده وكثرة ملاقاته ومصاحبته لمشايخ الاجازة والمهرة من
حملة الآثار مع حسن تدينه وكمال تدربه فكان الواجب على مثلنا ان نقتصر عليه ونفوض
اليه ما عساهم يعتمدون عليه من زيادة لم تكن فيه بل ما قاله الوحيد اعلى الله روحه لم يجمع في كتابه
جميع الاصول الصحيحة والكتب المعتبرة انما الحد عرف بها غاية ما لم يطلع عليها
ولم يصل اليها وما هذا التعب الشديد والجهد الجهيد حتى كان الا في الترجيح والانتقاد
والاخذ من المشايخ واحدا بعد واحد والتلقي عنهم مع التروي وعدم الاكتفاء بواحد
دون اخرى والا فالاصول القديمة سيما المشهورة كانت مبتذلة كالجوامع لمعظم
فيا كيف لا وكانت فيها مداد سنتهم ونجاتهم ان تم المراد في مسلكه في هذا الباب يرد
ان هذه الدعوى مكابرة فعلا الوجدان كما انا وجدنا كلما جاء واحد منهم جدد
النظر واستقل في الانتقاد وادعى كلما وصل اليه من اصل قديم او جامع حادث او تلقاه
من شيخ مع بذل الجهد واستفراغ الوسع حتى لا يبقى في النفوس من نزوع وهو الاجتهاد وطلابنا
احق بان يجاب مقابله الاجلاء فضلا عن غيرهم واغتنم الراحة كما يدعي هؤلاء الاخبارية اللهم
الا ان يكون الصدوق بالنسبة الى الشيخ محمد بن الحسن بن الوليد فانه ذكر في غير موضع انه
هو الذي يقول كلما لم يحكم بصحته ابن الوليد فهو عندنا غير صحيح واما بالنسبة
الى غيره فعلى الطريقة المستقيمة كان اذا انفرد عليه جليل من الاجلاء كصاحب الكافي ونظرائه
ضرب به وجهه وقال بعد هذا الاخير وهذا كما قال في خبر رواه في باب الوصي
يمنع الوارث ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني وفي اخر ذكره وكفاه
من جاء في شهر رمضان لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما انفرد بروايته علي بن ابراهيم
فاذا وجد ما يخالف ما اعرض عنه كما اعرض عما في الكافي الى التوقيع الاتي فان قلت لعرض اسم

على من سواه عنه انما كان عند كلام الصحيح من الى الاصح ومن القوي الى الاقوى وبالجملة
فمن العلم العادي الى العلم اليقيني كما مر فلا يستلزم الطعن قلت هذا عود الى البحث
الاول وقد مر ما فيه وكيف كان فالكلام على جواب هذا الفاضل عن اعتراض الصدوق
والشيخ على الكافي فحاشاهم عند نقض الحجة لذلك والكلام في الثاني المبني على دعوى
استواء الكل في العلم اليقيني   وانما تعرضوا لذكر المشيخة الخ هذا جواب ثالث
عن اصل السؤال يقول لو علم ان صحة اخباره تصححها في كتابه كاف في التصحيح لم يتعرض
بعد ذلك للاسانيد انما يكتفي بذلك المقدار الذي فرضه الاخذ عن الفقيه كمن له
كتابه ومن ثم سماه بكتاب من لا يحضره الفقيه لا الفقيه نفسه ذا الذي يريد
تجديد النظر والاحاطة بالاخبار والانتقاد والترجيح ولعله كان غرضنا ولاسيما
ذلك بل ربما ضرب بحذف الاسانيد كما وعد في الخطبة واقتصر على ذكر الرواة
عن الائمة واضح الاصول وان روى بواسطة ثم رأى بعد ذلك عموم النفع فتعرض
فيما بعد للاسانيد مع ما في ذلك من شدة الاختصار شكر الله مساعيه وفي نوع
كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه امرا مرغوبا عندهم
يا فرون لاجله مع اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم عن لا يقع
ان احاديث كتابه كلها او اجلها منقطع قلت لا دخل للاتصال ولا تأثير للانقطاع
بعد القطع بالصدور او نسبته الى المؤلف كما لا يخفى الغرض في ذكر المشيخة والرواة
مجرد ذلك بل لئلا تصير اخبار كتابه مرسلة او مقطوعة فتسقط عن الاعتبار
ولا اقل من السقوط عند معارضة المسند المتصل وما زالوا يطعنون في الاخبار المروية
في الكتب المعتبرة والجوامع المتأخرة بالارسال تارة وبالانقطاع اخرى وبالجهل والاضمار

مرة واسمع كلام شيخ الطائفة في المقامات الكثيرة وكلام شيخ المفيد قدس سره
ولهذا الاحتجاج على هذه الوجوه تبرا الى يومنا هذا ومن هذا المتاخرين من اسبل من الي
عمير وكذا الكلام على الكليني بعض في الوجهين الاخيرين الذين اشار
الى اولهما بقوله انه فالقطع الخ والى ثانيهما بقوله وانه تعرض الخ وقال ان سواله
تعلق بمطلق اخبار العدل الصحيح اخبار الفاسق ومنها اخبار الكليني ره والجواب
الاول اعني المنع تعلق بما ابتنى على الاطلاق واما الاخيران فانهما تعلقا بالصدوق
خاصة فاحتاج في اجرائهما بالكليني الى تنبيه فاشار الى ذلك بقوله وكذا الكلام
الخ ثم جريان الاخير فيه اظهر منه في الصدوق واما الاخر ففيه ظاهر فانه انما
استظهر توجه في الصدوق ره باعتبار ما اشار اليه في مفتتح كتابه من اخذه
من الاصول المشهورة والكتب المعتبرة مع رده كثيرا من الاخبار باعتبار سنده
وتوقفه فيما انفرد به ارباب الاصول المعتمدة ولم يقع مثله للكليني الا ان يوق
اعراضه عن كثير من اخبار الكتب المشهورة واخذ وتصحيحه باعتبار صحتها المحتمل وهو
كان في المقام ويتوجه ان الكلام انما يتم بالاعراض القادح في الاسناد وهو غير
معلوم مع ان من بابويه الخ هذا طريق اخر في الجواب عن اصل السوال
حاصله انه لو افاد اخبار العدل بالصحة صحة الخبر لكان اول المناسب لاستفادة
تلك في العرف بهم بحال المخبر واقربهم منه عهدا كالصدوق بالنسبة الى الكليني
والشيخ بالنسبة اليهما ولو اكتفى كل منهما بتصحيح سابقه لم يطرحا شيئا من اخباره
لكن طرحهما لها لا يكاد يخفى على احد سيما الشيخ قال في باب الخ اطراح الخبر لا
يتوقف على التصحيح بل لا بد على استنادة بل تحقق فعل ما يستلزمه ولو عرفا كان

يشتمل الخبر على حكم ويترك التعرض لذلك الحكم ومن عادته انه اذا ابتلي بحكم
ذكر وترك الصدوق لذكر الاحكام المشتمل عليها الكافي غير عزيز وبالجملة كل
خبر في الكافي لم يذكره الصدوق ولم يذكر ما يدل على حكم يدل فهو معرض عنه
فاما ما اجاب به بعض الاخبارية واعتمد عليه من ان كلامه هذا لا يستلزم
الطعن في الخبر المعارض للتوقيع بل هو عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى فان
راويه الكليني بوسائط لا تصلح لمعارضة خط الامام وان صحت فكلام لا يروج
الا على الغافل ولا يعود عليه بنفع لان الصحة التي اعتبرها هي القطع بالصدور واقل
مراتبها القطع العادي الذي يمتنع نقيضه عادة وان جاز عقلا فان زعم
ان الخبر المعارض للتوقيع متيقن الصدور وانه انما عمل بالتوقيع واعرض عنه لما جاء
من الامر بوجوب العمل بالاخر فلا معنى لقوله ان عمله بالتوقيع عمل بالمتيقن وعدول الى
الاقوى لغرض تيقنه ايضا مع انه اجاب بعد ذلك بقوله والاوضح ان الخبران الخ وهو صريح فانه
قبل هذا الفرض لا يستلزم فلا ثم اي ضرر في الوسائط مع القطع وكيف كان فهو غير
مراد قطعا فلم يبق الا ان يريد ان هذا الخبر يحتمل الكذب وان كان موجبا
بخلاف التوقيع فانه متيقن الصدور فاين هو من الصحة التي يدعيها اعني القطع بالصدور
بحسب عادة هذا الراوي وهل هذا الا جمع بين النقيضين بقول ان هذا الخبر محتمل الكذب
قطعا لا ان هذه التعمية تجليل لقدر رواة هذا الخبر محتمل الكذب على ان دعوى صحة
خلاف ظاهر كلام المصنف وقوله بعد ذلك والاوضح ان الخبرين كالصحيح في حكمه
قبل الغرض بصحة احدهما وهي التوقيع دون الاخر وجواب هذا الاخباري عن ذلك
بانه يجوز ان يكون المراد طولنا وبان في الصحة تعسف لا يرتكبه منصف واضعف منه

قوله والمسلم لو تصدق له وطعنه فيه ومن جملة ذلك ما في باب الغفلة عما ذكره الكليني
في أول كتابه من أمثال هذا ان تعلم اصطلاحات القوم وطرائقهم كما مر بالقوم كانه
يشير الى ما رواه في الكافي عن المعلى بن خنيس قال قلت له اذا جاء حديث عن اولكم و
حديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا
بقوله وفي خبر آخر خذوا بالاحدث وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعاني
ولكل امام يعلم زمانه واحكامه الخ ليس مراده اختلاف الاحكام باختلاف الازمان
كما قد يتوهم لانقطاع النسخ بانقطاع الوحي وانما يريد ان رعاية الحكم بالعباد وتغيير
الموضوع مثلا الحكم في نفس الامر وجوب هذا الامر المخصوص مع عدم العذر وكان في
زمن الامام السابق تقية فامر به ثم لما جاء اللاحق تغير فاباح تركه او لزوم تحريم او يضيق
وربما اتفق على الاطلاق وهو يريد خصوصية سابق او حين يختلف بحسب من الامام
الواحد كما جاء فيمن اتى اهله وعليه طواف النساء وما اختلف فيه بحيث وتنوع فعلم
من هذا القبيل او ذلك لانهما جاءا في الرجلين يوصي اليهما معا فيتفرد كل منهما بنصف المال
فاجاب مرة في خبر الكافي بمنع في التوقيع ومرة يجاز ان يكون انما اجاز ابو عبد الله الانفراد
لخصوص من ذلك كان ممن رضي بذلك الا ان الاجماع كان منعقدا عليهما او لان المتعارف
في ذلك الزمان كان انما اوصى الى اثنين فانما يريد الانفراد كل بالنصف او لا يوجد عليهما
الاجتماع ومنع من التوقيع لانعكاس ذلك وبالجملة ان هذا النوع من الترجيح مخصوص
بما يحكى من امام العصر فيقول على ما جاء منهما في كل موضع بخبر وليس يجب عند قول
الماضين وتقليل الصدوق لما ينطوي على ذلك الابهام يكون الاخذ بالاحدث
بعد بحث فيستقصي فانه مضى ويجب الاخذ به لكل كان في زمانه حتى يرد عن الحي

وقال في باب الوصي يمنع الوارث بعد نقل حديث في الحديث الذي نقله في ذلك الباب ما
رواه في الكافي بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل مات واوصى الى رجل وله ابن صغير
فادرك الغلام وذهب الى الوصي فقال له رد علي مالي لاتزوج فابى عليه فذهب حتى زنا قال
يلزم ثلثا اثم ذلك الزنا على هذا الوصي الذي منعه المال ولم يعطه فكان يتزوج وظاهره
بهذه الحكاية على الاطلاق مع انه يجب ان يعقد للباب الوصي يمنع الوارث ماله بعد البلوغ
فيزني لعجزه عن التزويج ثم ان من حكى الرواية عن الكليني ثم قال وهذا الحديث مخالف للظاهر
فسبيله التوقف وانا توقفت للقدح به مع عدم المعارض فما ظنك بالتوقف مع وجود
المعارض ولا يقتضي ذلك عدم حجية خبر الواحد اذ العمل الآخذ به مشروط بعدم الانفراد
فانه شذوذ هذا والاقوى في هذا الاستدلال ما هو من كون حكمهم
بصحته الاستلزام حصها الدينا وتحقيقه ما مر في خبر الواحد وحكاه الشيخ عن الطائفة
من العمل بجميع الاخبار المروية عن ائمتنا وان كان الراوي منحرفا او فاسقا
فيجب ان يكون ما يوافق نقله عليهما الا لا يوجد بخلافه بحاله
وان كان ما جاء به المنحرف باقسام الثلاثة لا يؤخذ به الا اذا لم يكن العمل بما
يعارضه كل ذلك الطريقة المستقيمة التي لا انكار تخفى على من تصفح كتب القوم وما بقي
من اصولهم القديمة وانا وجدناهم يذكرون بعد عنه لا جواب ما جاء به المنحرف كما ينكرون
ما جاء به الثقة ولو لم يكن ما حوينا لرفضوه كما رفضوا ما جاء به رواة المخالفين
واقصى ما ينبغي بعد ذلك انه من الجائز ان يكون انما اخذوا بالخبر والقرائن وليس على
صحته بخصوصه وله يكون ما حوينا مما كذلك الا انهم يختلفون في الاخذ كثيرا
وما ذاك الا لان القرينة ما تظهر لبعض دون بعض وينفع هذا بالحجة الاخبار

العدل ككل فكم من خبر نقله رجل جليل يأخذ به هذا ويتركه ذاك لدليل يقتضيه لا لانه ليس بأهل
بأن يؤخذ به بل لشذوذه او لعمل العصابة بخلافه او لمعارضته القرآن او نحو ذلك
وكذا اخبار غيرهم من الموثقين وهذه هي طريقة الشيخ التي حكى عليها اجماع الطائفة حيث
يقول في كل مصنف من الاصناف الاربعة ولذلك عملت الطائفة وقال في الاستدلال على
حجية خبر الواحد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا
يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا
فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده
الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان
العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو هذا كلامه واقوى ما يحتاط به بعد ذلك ان يحصل المدار عليها
في كتب ثقات الاصحاب من الاصول والجوامع اما المراسيل فبعد ثبوت نسبتها الى الثقة ولسنا
نرتضي قول الاخباريين من دعوى صحة كل ما فيها وجواز الاخذ بما شئت منها من دون
حاجة الى النظر بل نقول ان ما في كتب اصحابنا مما يؤخذ به وليس كالقياس والاستحسان
والاخبار المخالفين المسطورة في كتبهم لكن من وراء ذلك النظر هل جانب العدل ام لا فان
جانب العدل اخذ به وان جانبه غيره نظر هل في رواية العدل ما يخالفه ام لا فان كان نظر ثانيا
والا فمنا الى الاخذ هنا كلما لم يكن به العمل من الاصحاب او شذ عنهم ثم من بعد ذلك كله النظر
في المخصص والمقيد وان كان خبر عدل لكثرة التخصيص بل غير المعارض على التحقيق لكثرة

النص فان عثر عليه فالنظر في التعادل والترجيح ثم العمل وان لم يعثر اشتدت الحاجة الى النظر في احوال
الرجال حيث كان اكثر الكتب القديمة في ازماننا هذه منقطع السند وما بقي منها غير معلوم النسبة
وما تعدد منها المعلوم غير محصور يرجع الا الى الجوامع لعظم استمرار الطريقة على الاخذ بما فيها على
النحو الذي ذكرنا مع العلم بنسبتها الى اربابها وانحصار ابوابها بل واخبارها وما اشتمل
على كل واحد منها ثم لما كان النظر في السند انما يحتاج اليه لاحتمال ان يكون الراوي ممن يتخرص فلا
يؤخذ به مع ما يوجد معارضه من العدل كان ما لا معارض له غير لازم النظر لصحة الاخذ به كيف كان
الا ان يشتهر العمل بخلافه فيضعف كما انه يقوى اذا وافق الشهرة والاقوى وانما اقتصر على
الثلاثة دون الاستبصار لاختصاصه بالمتعارضات فلا يسوغ الاخذ بشيء منه مع الفحص على
ان الاخبار لا يخرج عنها الكتب فيجب ان لا يقتصر بالمعارض عليها او فوقه ويجيء تحقيق حكم
صورة التعارض بعينه فيصح حمل جميع ما فيها مما خلا عن المعارض يؤخذ به على الاطلاق وما
تعارض يجري فيه على القانون المذكور هناك وبعد هذا كله فقد يفرق بين خبر العدل وغيره
على المشهور وعلى طريقتنا بأن المعلوم او المجاري على الاصل انما هو خبر العدل وما عداه يحتاج
الى دليل او عمل العصابة يجوز ان يكون للقرينة والشكاك في المقام وليس هناك الا
حكاية الشيخ الاجماع وهو مثله في الفروع محل نظر فكيف في الاصول وعلى هذا فلا يؤخذ الا بما
اقترن بما طلق القرائن الاربع المفيدة للعلم عنده لكونها حجة في انفسها الا ان يحصل الا
جماع في ذلك بالتتبع وحكاية الشيخ   الشك الثاني في بعض الشكوك التي اوردت
على دعوى توقف الاجتهاد على معرفة احوال الرواة   وهو ما اختاره بعض
الفضلاء بعد اعتبار مطلق الظن الذي هو منشأ هذا الشك وكيفية تقريبه انه علم مما اشار
اليه بقوله وضرورة الخ وحاصله على ظاهره حكاية الثقة ان الذي حصلناه من تلقي احوال السلف

فنتبع سبيلهم انهم مما يعملون بكل خبر ترجح في نفوسهم انه مراد المعصوم سواء كان
منشاء هذا الرجحان في النفس صحة ذلك الخبر وعدالة راويه او قرائن تنضم اليه وان لم يكن
صحيحا بهذا المعنى بان رواه غير عدل او مجهول الحال او كان مرسلا او مقطوعا او
نحو ذلك مما يخرج به عن الصحة بهذا المعنى وان لم يناف الصحة بالمعنى القديم ويعرضون عن
كل ما لم يترجح في نفوسهم ارادة المعصوم له وان رواه الثقاة العدول وكان صحيحا
بهذا المعنى فربما عملوا بخبر في غاية الضعف لرجحانه بالقرائن الخارجية واعرضوا
عن آخر في اقصى مراتب الصحة لعدم رجحانه لقيام القرائن على عدم ارادة المعصوم ويلزم على
هذا عدم توقف العمل بالاخبار على مراعاة احوال الرواة وعلى الاستغناء عن معرفتهم لانه
ان ترجح ارادة المعصوم له وجب العمل وان لم يكن الراوي عدلا وان لم يترجح وجب
الاعراض وان كان عدلا او يتوجه عليه ان ما حكاه عن القوم وان كان حقا لكن لا يلزم منه
عدم الحاجة الى معرفة احوال الرجال وعلى الاستغناء عن هذا الفن فان تعرف العدالة من اعظم
طرق الترجيح بل هي الاصل والمرجع اذ ان قام قرينة خارجية تدل على رجحان الخبر او مرجوحيته
وجب اتباعها كيف كان والا وجب مراعاة حاله في نفسه فان رواه الثقات وجب الاخذ
بروايته وان رواه من لا يوثق به وجب التبين عنده ثم ان يلزم عدم انحصار الترجيح في مراعاة احوالهم
كما عليه صاحب المدارك ومن تبعه وحكاه المحقق عن بعضهم ولعل هذا الفاضل انما اراد
الرد عليهم وان لا تكون العدالة طريقا للترجيح مما لا يكاد يخفى على احد من تمسك وخ
فيكون معنى قوله فيلزم على هذا انه لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه في العمل
بكل خبر خبر كما يزعم هؤلاء بل يستغنى عنه فيما احتف من الاخبار بالقرائن الدالة على
ارادة المعصوم لها او على عدم ارادتها على ان ظاهر قوله مقصود ان يريد هذا ليس كلامه

بحيث وجع فلعل الله لم يعرب عن مراده وجواب الاستدلال كما نقلنا من كلام هذا
الفاضل انه يدعي على اصحابنا العمل بمطلق الظن وان لم يثبت اعتباره شرعا من الروايات او
شهرة او نحو ذلك مما منع عليه او لا يعمل العلماء بكل ظن كان بل الذي اكثرهم على المنع من العمل
بالظن مطلقا ومن اجازه منهم العمل به فانما يعمل بظن خاص وهو ما قام الدليل على اعتباره شرعا
وورد عليه بامتناع كون الظن من حيث هو ظن مع قطع النظر عما يدل على اعتباره شرعا
مناطا للاحكام الشرعية للزوم الهرج والمرج في الدين لشدة الاختلاف فيما يستحسنون فكيف
يلزمه العلماء والتحقيق بان ما يحكيه عنهم مبني على هذا وانما هو ظاهر اسناد الظنون
في ارادة الظن الحاصل بالخبر والتخييم لرفع الحصر في عدالة الرواة وغيرها انه مراد المعصوم
سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة ام لا لاستفاضتها او لا او لغير ذلك
تبيين بان اقسام الخبر التي مر ذكرها في بابه ومن هذا الذي يدعي على اصحابنا العمل بمطلق
الظن ان كان اخبارية فالاخبارية يزعمون ان العمل بغير القطع لكنهم يزعمون ان
اخبارنا كلها او قطعية الصدور قطعا يقينيا ادعائيا كما عرفت غير مرة وان كان مجتهدا
فالمجتهدون صنفان صنف لا يجوز العمل الا بالعلم ويدعون اجماع اصحابنا على ذلك
لكنهم يزعمون ان اخبارنا اكثرها متواترة ومعترفة بما يفيد العلم وصنف آخر وهم
الاكثرون يجيزون العمل بالظن الذي قام على اعتباره دليل شرعي كخبر الواحد ويدعون
استفادته من طريقة الاصحاب على ذلك في قديم الدهر وليس هناك احد يزعم علينا الاخذ
بكل ظن كان حتى هذا الفن فانهم فانهم يعرفون تخريجنا اين فاضل هنا لنه دلنا على
ولا نرجع اليه او حكى كلامه بعينه فتعرض فيه لرايه ثم قوله بل الظاهر من احوال القدماء الخ فاظن
الى ما سلف منه في حجية الواحد عن الاكثر على عدم حجيته وان ظاهر الصدوق والشيخ والمحقق

ذلك البعض وانه لم يصرّح على مصرّح بالحجية ممن تقدم العلامة وقد عرفت ما فيه وان الظاهر من حال
القدماء التعويل على ما يفيد الظن وتطمئن به النفس وانهم ما كانوا ينتظرون ورود خبر العدل الموثوق
بثبت الآن بما رضه مثله وان هذا كما يكون من بديهيات طرائقهم في الاخبار به يوافقوا
على هذا فيضمن هذا انهم يدعون حصول العلم بخبر الثقة وتبعه السيد واتباعه فان طريقته
في ذلك معروفة لا تخفى على جاهل فضلا عن فاضل بل السيد ره مما يأخذ بالظن ويعول عليه نعما
على الاولى بل الخبر بالمقرون ومن جملة القرائن ما لا يفيد الا الظن كظاهر الكتاب والسنة
ونحوهما وكذا دليل العقل كاصل البراءة والحكم بما يأخذ بالاصل بل يدل له ظاهر جعله عند
عدم العثور على الدليل وكذا اتباعه واستظهر بعض مشايخنا ره ان مراد الفاضل بالظن الذي
زعم على العلماء انهم يأخذون به ما يعم الظن بالقطع العرفي والعلم العادي وان مراد السيد
واتباعه بالظن الظن الذي منعوا من العمل به ما يحصل من القياس والرأي والاستحسان ونحوها مما
لم يقم دليل على جواز العمل به وح ينبغي التعويل على عمومه وهو كما ترى خروج عن الظاهر
الذي كاد ان يكون صريحا ولا في الثاني من مذهب القوم في الثاني فان السيد واتباعه
يمنعون من العمل بالظن مطلقا ولا يأخذون الا بالمتواتر والمحفوف بالقرائن المفيدة للعلم
وقد عرفت ما ذكره السيد بالعلم في اوائل كتابه كالحكيم الغفور وكان يكفيه لاحد الامرين فان
تنزيل الظن في الاول على العلم بينا ولطريقه السيد منه يحتاج الى التأويل وكذا تخصيص
الظن الذي منع منه السيد بالقياس ونحوه فانه يجوز العمل بالظن المعتبر شرعا وقوله اكثر هذه
الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين المخرج داخل متوجه عليه في ادعائه على القدماء عدم
العمل بغير القطع وهو انا لا نعلم سوى هذه الاخبار واكثرها ضعيفة فكيف يدعي انهم لا يعملون
الا بالقطع فاجاب بانه لا منافاة بين الضعيف باصطلاح المتأخرين والصحيح في اصطلاح

المتقدمين فان اكثر هذه الاخبار الضعيفة كان صحيحا او بحكم الصحيح او بطائفته
يريد بالصحيح ما صح في اصطلاح المتأخرين وبالمطلق ما في كتب اصحابنا من هذا الاصطلاح ا
بالحج الى آخره وذلك لانهم بالظن ظاهر في كونه المدرك هو الظن وظاهر انه من باب الخبر
فذكر خطاب المعصوم اما باعتبار الظاهر وانما الظن في نسبته اليه اذا كان طريقه الآحاد وح
فيصح ان يمنع من العمل بالظن مطلقا من غير استثناء وهكذا الا بمنع العمل بالظن لما يرد بالمنع التعويل
عليه ولو بالانضمام مع الظن بالنسبة وكيف كان فالخارج الاخذ بالخبر من كونه عملا بالظن
لظن يجي كون المأخذ هو الظن لا يعود بطائل الا ان لم يكن عملا به فهو سلوك فيه ولعلما
على انما النافع من خروج عن كونه من الظن المنهي عنه بحسب ما حققناه في محله
الثالث انه لما كان الغرض من علم الرجال هو معرفة الرواة وعرضهم ليؤخذ بخبر العدل
ويرد المجروح توجه ان هذا الغرض لو اتفق كان ما يثبت به العدالة والفسق لكنهما
مختلف فيه لاختلاف المتقدمين انها اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر
وكل ما يؤذن بخسة النفس وقد ماثبتها فما ذهب الى الجهال من حيث ان العدل يجالس ان
كان من المتقدمين كالكشي والشيخ والنجاشي فهو لنا على الاول وان كان من المتأخرين
كالعلامة ومن بعده فهو يدل على الثاني لكنه يستلزم باعتبار الكبيرة في مفهومه
وقد كثر فيها القال والقيل فما يقولون انها ما توعد الله عليه العقاب في الكتاب واخرون
ما ذكر الشارع عليها وصرح بالوعيد وبعضهم ما كان علي حرمته قاطع وبعض
كل معصية توذن بقلة المبالاة بالدين واخرج بن ابي الشيخ في سورة النساء الا تعولوا ان
تجتنبوا كبائر فقوم عولوا فيها على العقد سبعا او تسعا او عشرا او اثني عشر او عشرين
او اربعين وثلثون الى غير ذلك بل لا عن ابن عباس هي الى السبعماية اقرب ولا يعرف

فيها مذهب المعدل والجارح لا اتحاد وان كان المعروف منها هو الاول وهو الذي نطق
به اكثر اخبارهم كصحيحة عبد العظيم الواردة في سؤال عمرو بن عبيد تلك التي كلها عدّ فيها كبيرة قال
لان الله تعالى يقول او ذكر فيها ما عظمها او الوعيد الشديد بخصوص عمرو واحد منها في كتابه وهو
يقول اهل العلم يعرفون ذلك وبما ذكرناه في الفضل والعلم فان قلت انا لم نجد خلافهم فيما نحن فيه
من هو في الظاهر او الاخبار المطلع على الخلق او الحق قلت بعد هذا بين المتقدمين والمتاخرين
سلمنا ولكن الطريقة المستقيم على الاول في الشهادة وعلى الثاني في الرواية كما يعرف به عنه
عند تتبع سيرتهم في التعديل فزعم افتقر ائمة على الاشارة الى النزاع الواقع في الكبيرة
وقيل انها اضافية اي انهم كل ما اغضبه ذنبا فلا يخرج عنها الاحد لا ذنب الا دونه
وهو اصغر الاصغار لكن الخفية هذا القول في الاقوال فكانه يشير الى ما ذهب اليه الشيخ
المفيد وابن البراج وابو الصلاح وابن ادريس والشيخ ابو علي الطبرسي وغيرهم حتى حكى
على الاجماع عليه ان كل معصية كبيرة وان ما جاء من تقسيم العلماء الى كبائر وصغائر انما هو في
الحكم كبير واصغر وانما خير وان هو كلا ما ثبوت الكبيرة كان تحت ذنب قبل كل
معصية عندهم لا كبيرة خرج اصغر الصغائر او افقها ومن ثم كان يورد عليهم ما جاء من التقسيم
اجابوا بان ذلك على الاضافة وكيف كان فالظاهر ان اهل هذا القول كما يظهر من قولهم
ادريس وغيره سقوط هذه العدالة بكل ذنب ولا يقتضي ذلك الحصار ما هو المعصوم
التوبة ومع انما قيل ان سقوطها بما عظم من الكبائر او بما يخرج عن سمة الورع او بما
افضى الى عدم المبالاة ومع الثلاثة يرجع النزاع الى اللفظ وكيف كان فهذا النزاع مما
يقتضي الجهل بحال العدل والمجروح وقوله وهذا العلم لا يكاد يمكن حصوله ممنوع
على اطلاقه فان مذهب الشيخ في الكبائر معروف مسطور في كتبه وكتاب طاووس وكفى

كل من الكتب معروفة وان رجع اليه لو حسن تعلم مذهب منها علانهم كثيرا ما يذكرون خصوص
السبب في الجرح ويكون مما اتفق الكل عليه على كونه من الكبائر كالكبيع او الوثيقا وقوله
وتوثيق بعض المتأخرين الخ دفع دخل وذلك ان القائل ان لا يقول في الجرح والتعديل الاعلى
من يعرف مذاهبه في العدالة والكبائر فاجاب بان توثيق هؤلاء مبني على توثيق من قبلهم
والقياس بعض محامل الخ الصحيح من المذهب والذي ينبغي كل ما دل على حجية
خبر الواحد انما هو الاكتفاء بالواحد وهو كذلك نقلت عليه طريقة الاصحاب في سبيلهم
ادرهم كما يعرف عنه الرجوع الى كتب الرجال وهو المعروف بين الفريقين كما في النهاية وانما
ذهب الى اشتراط الاثنين شاذ واختاره المحقق منا وصاحب المعالم شذوذ من اكتفى بالشهادة
بواحد فاي اشكال بعد هذا ثم قوله وعلى هذا لا يوجد فيه ممنوع بالاذى نعم تطم الاثنين
فيما عدا كثيرون وناهيك في ذلك الفرقة في الصحاح ويحتمل سبقه بكمان مع ما
عرفت من عدم اكتفاء صاحب المعالم بالواحد وثبوت العدالة بالشهرة فلا يبلغ الى حد
محدود وانما يحصل ما يتعدى بالقرائن بادرة نعم لو قيل هكذا اذا كان من يعمله لا
يكتفي بالواحد فلعل بعض نفي العدالة كان كذلك وقطع بعدالة الراوي عدل واحد
فلم يكتفي وانت ما اكتفي فتنبعه في نفي العدالة وهو عندنا عدل وكذا في الجرح بعد ثبات
بالعدالة بالجرح عنده جارح ولا يصح اليه ويحكم بعدالة على ما يعرف وهو عنده مجروح
ومن بعد هذا انهم فيلتلفقوا في اسرار اشتراط ذكر السبب فمنهم من شرطه مطلقا ومنهم من لم
يشترط مطلقا ومنهم من شرط في التعديل دون الجرح ومنهم من عكس وانت تاخذ بالتعديل
والجرح ولا تعرف ما ذهب اليه المعدل او الجارح هل يوافق ما انت عليه الاقرب ما عدل
ما المعدل ومجرح ما لم يجرح   والابنه تعديل هؤلاء المعدلين الخ يعني المعدلين الذين

ناخذ بتعديلهم كالكشي والنجاشي والشيخ وابن الغضائري ونحوهم اصلا اذ لا نعرف
مذهب هؤلاء المعدلين فيها فناخذ بتعديلهم مبنيا على تعديل غيرهم ممن تقدم عليهم من علماء الرجال كشي
كمحمد بن يعقوب الكليني وحميد بن زياد والشيخ ونصر بن الصباح واحمد بن محمد بن خالد البرقي وغير
هؤلاء من علماء الرجال وغيرهم وقبل هؤلاء كما لا يعلمون بتعديل السابقين كذا لا يعلمون بمرات
احوال الرواة وكذا من تاخر عن هؤلاء كصاحب المعالم وشيخنا صاحب الكتاب الجامع في الرجال
ومن بعدهما الى من كان في اوائل زماننا وقد عد الاستاد ايده الله تعالى ناسا اهملهم المتأخرون
فلا وجه للاطلاق في الموضعين بعدم جواز المتابعة في التعديل بل قصارى الوقوع كان في المقام
ويجاب عن اصل الاشكال ان القوة لا يوثقون بحسن ظهور التقوى وتنقطع الانفاس جاريا
عادة الناس وتظهر آثار الملكة وتحقق العدالة التي على جميع الاقوال وما كانوا يحكمون بالوثاقة
من غير تطلب ولو مرة بمعنى النظر في مجالس زوجته وجاره ويحلق في نفسه او على اطلاع غيره
مع جاره او نحو ذلك عن الصغائر وقصارى ما اختلف فيه بعضهم من ناس دون ناس في
الكبائر كالديانة والكذب على الناس وتاخير الصلوة عن وقتها ونحو ذلك من الامور
الفضيحة حتى كان لا يكون كما ان الامر في صحيحة ابن ابي يعفور قيل قلت لم بما تعرف عدالة
الرجل بين المسلمين ان يعرف بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان
وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك في الدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه
حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب
عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوة الخمس اذا واظب
عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم

الا من علة الى ان قال فاذا سئل عنه في قبيلته او محلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوة متعاهدا لاوقاتها الحديث وكما قال الشيخ في العدة العدالة كان معروفا با
لدين والورع عن محارم الله نعم وباهيا في ذلك قول ابن ... لما اصنع بحيث قال ان الله
ذكر عند حماد فانحطوا وقال الخزاعي وجية بن كعب محمد بن ... وكفاك بهما على ذلك ان
اهل الدراية لم نعهد وان في الاوثق نحو صدوق ومشكور ومستقيم وزاهد بل عدوه من المدح
في المدح وانما عدوا في التوثيق قولهم فلان من الثقات او عين في اصحابنا او حجة وبالجملة انهم يقولون
في انسان انه ثقة اذا صح ان يقال فيه من الثقات والاصل عدم تجويزهم عرف على ان الاختلاف في
في الكبيرة انما يعرف في مخالفينا واما اصحابنا فالمعروف فيهم كما عرفت هو الاول حتى قال
صاحب الكفاية زيد بعدها ذكر انه هو المعروف بين اصحابنا ولم يجد في كلامهم اختلاف
في الحق وقد جمعنا من قبل بين مقالة المتقدمين والمتأخرين بحمل الملكة ونقلنا الاولة
عند الكل هي الملكة وانما الكلام في طريق الاستعلام هل هو حسن الظاهر او الاختبار وكيف
تكون عند المتقدمين بحيث لا يرتكب كبيرة ولا يصر على صغيرة ولا يبعد الكون بهذه
الحيثية في تلك الحال الا حصول القوة الباعثة المسماة بالملكة وان اختلف عليها ما
في القوة والضعف لحلة ما شديدا وهكذا الاشكال ورد لشيخ الثقة الخ
يشير الى الاشكال الاخير الوارد باعتبار عدم علمنا بمذاهب هؤلاء المعدلين
على تعديلهم و ذلك انه اعترض بان نقبل تعديل العلامة وهو مبني على تعديل
من لا نعرف مذهبه في العدالة كالكشي والنجاشي وان نبحث على ما نعرف كالشيخ
يقال من الاشكال انا نعلم من حاله انا نقبل تعديل العلامة مع تعويله
على تعديل من نعلم مخالفته له في العدالة كالشيخ ومن لا نعلم مذهبه فيها كالباقين وقد ذكرت

ان علينا عند هذا يتسع غير مجتهد فانه يقبل الحكم بالتوثيق معتمدا على توثيق شيخ من غير ان
ينص على ذلك فلا يخفى ما في العبارة من المسامحة ويفهم هذا من كلام شيخنا البهائي في فواتح مشرق
وكانه حكاه بالمعنى ولقد تصفحت مطالع مشرق الشمسين فلم اجد له اثرا وكانه فيما كتب
على الخلاصة والجواب عن هذا ما تقدم في سابقه على انه انما يشكل هذا على من يسلك في العدالة
طريقة المتاخرين واما من سلك سبيل الاولين فعلى احد محتملين اما ما نختاره او توقف
ما يريد من اقصى ما يلزم على ذلك الاعراض عن تعديل العلامة او من يجري مجراه وما بال
علم الرجال واتفق كثير من الرجال الخ حتى هذا الاشكال انه يمكن فيما يدل على
الاضطرار الى علم الرجال الا فيما يدل على عدم الاحتياج اليه او عدم الانقطاع بانا نجد
موردا ومطالع اهل الاستدلال لا يقولون انا نحكم بصحة الرواية بمجرد عدالة رواتها من غير
نظر في ان عدالتهم هل كانت مستمرة او زائلة او عارضة مع ان صحتها في الاخير تتوقف
على صدورها في حال الاستقامة ومعلوم ان تعرف ذلك انما يكون في علم الرجال فكان
يجب على المصنف ان يقتصر على حكاية الاول وقد ذكر البهائي هذا الاشكال في فواتح مشرق
الشمسين بزيادة فقال نعم المعتبر حال الراوي وقت الاداء لا وقت التحمل فلو تحمل
الحديث طفلا او غير امامي او فاسقا ثم اداه في وقت يظن انه كان مستجمعا فيه
لشرائط القبول قبل ولو ثبت انه كان في وقت غير امامي او فاسقا ثم تاب ولم
نعلم ان الرواية عنه هل وقعت قبل التوبة او بعدها لم يقبل حتى يظهر لنا وقوعها بعد
التوبة فان قلت ان كثيرا من الرواة كعلي بن اسباط والحسين بن بشار وغيرهما كانوا
اولا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا الى الحق والاصحاب يعتمدون على احاديثهم ويثقون
بهم من غير فرق بينهم وبين ثقات الامامية الذين لم يزالوا على الحق مع ان تاريخ الرواية

عنهم غير مضبوط ليعلم انه هل كان قبل الرجوع او بعده بل بعض الرواة ماتوا على مذهبهم
الفاسد من الوقف وكانوا اشد الناس تعصبا فيه ولم ينقل رجوعهم الى الحق في وقت
من الاوقات اصلا والاصحاب يعتمدون عليهم ويقبلون احاديثهم كما قبلوا حديث
علي بن محمد بن رباح وقالوا انه صحيح الرواية ثقة معتمد على ما يرويه وكما قبل المحقق في
المعتبر رواية علي بن ابي حمزة في القيء معللا ذلك بان تغيره انما كان في زمن الكاظم عم
فلا يقدح فيما قبله وكما حكم العلامة ره في المنتهى بصحة حديث اسحق بن جرير وهؤلاء
الثلاثة من رؤساء الواقفية قلت المستفاد من تصفح كتب علمائنا المؤلفة في السير
والجرح والتعديل ان اصحابنا الامامية رض كان اجتنابهم عن مخالطة من كان من الشيعة
على الحق اولا ثم انكر امامة بعض الائمة عم في اقصى المراتب وكانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم
معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم بل كان تظاهرهم بالعداوة لهم اشد من تظاهرهم بها للعامة
فانهم كانوا يتاقون العامة ويجالسونهم وينقلون عنهم ويظهرون لهم انهم منهم خوفا
من شوكتهم لان حكام الضلال كانوا منهم واما هؤلاء المخذولون فلم يكن لاصحابنا الا
مامية ضرورة داعية الى ان يسلكوا معهم على ذلك المنوال وسيما الواقفية فان الامامية كانوا
في غاية الاجتناب لهم والتباعد عنهم حتى انهم كانوا يسمونهم بالممطورة اي الكلاب
اصابها المطر وائمتنا عم لم يزالوا ينهون شيعتهم عن مخالطتهم ومجالستهم ويامرونهم
بالدعاء عليهم في الصلوة ويقولون انهم كفار مشركون زنادقة وانهم شر من النواصب
وان من خالطهم وجالسهم فهو منهم وكتب اصحابنا مملوة بذلك كما يظهر لمن تصفح
كتاب الكشي وغيره فاذا قبل علماؤنا وسيما المتاخرون منهم رواية رواها
رجل من ثقات اصحابنا عن احد هؤلاء وعولوا عليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحالة

فقبولهم لها وقولهم بصحتها لابد من ابتنائه على وجه صحيح لا يتطرق به القدح اليهم ولا الى
ذلك الرجل الثقة الراوي عمن هو شاذ كان يقول اسمعهم من قبل عدوله الى الحق وقوله
بالوقف او بعد رجوعه بثبوته ورجوعه الى الحق او ان النقل انما وقع من اصله الذي الف
واشتهر عنه قبل الوقف او من كتابه الذي الفه بعد الوقف ولكنه اخذ ذلك الكتاب عن
شيوخ اصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتاب علي بن الحسن الطاطري فانه وان كان
من ائمة الواقفية عنادا للامامية الا ان الشيخ ره شهد له في الفهرست انه روى كتب
الرجال الموثوق بهم برواياتهم الى غيرة الاصل المحامل الصحيحة والظاهر ان قبول المحقق
طلب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه وتعصبه في مذهبه انما هو مبني
على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب
الاصول وكذلك قول العلامة قده بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه من اصحاب
الاصول ايضا وتاليفها له كان في زمن الصادق ع
تقدر بلغنا من مشايخنا من لقيناه وادركناهم انهم كانوا يرون ان استخراج الاصول انهم اذا
سمعوا من احد الائمة ع حديثا بادروا اليه الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان
لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام والله اعلم بحقايق الامور انتهى كلامه
وانه لعدالة تعطى الملكة الملكة الخ ان لم تكن الملكة بنفسها محسوسة فان يستلزمها
عادة من الاثار الدالة على ثبوتها محسوسة فاذا احس من الاثر علم بالملزوم على ان العدالة
مجرد من صفات محسوسة فانها على مذهب المتقدمين عبارة عن العبادة وهو كونه بحيث
يفعل او يترك انه يرى ان هذا يجعل الاطلاع على العدالة من قبل الاطلاع على الملكات كالشجاعة
والكرم والعفة ويجعلوا استنادها امر يجيز ثم يمتنع من الاخبار بالعلوم لو يقول الحق هذا

الخبر وان كان من علم لا يسمى شهادة والاول مما يعرف عن الوجدان والثاني فطاهر البطلان
والثالث بعيد بما يليه بل نقر سواء ما الذي اوجب كون الجرح والتعديل شهادة مع ان العرض
الاخصوص الظن بالعدالة او الفسق وهو حاصل بالخبر من حيث هو خبر فلا تحل الورود
بين يدي حاكم في مقام خصومة مع ان الواقع خلاف ذلك اذ لا محاكمة وقع عن ذلك
الشهادة لا تمتاز عن مطلق الخبر الا بذلك حتى انا الخبر تقبل زيد لعمرو مثلا بغير استناد لو
كان خبرا مطلقا فاذا ادعى واداه بين يدي حاكم كان شهادة هذا واهل القايل يكون
شهادة مما يكتفى بذلك في خصوص التزكية كما يكتفي به للمعرفة من ان العدالة يجمع
معانيها غير محسوسة انه يحيل تزكية الشهود بين يدي حاكم الا ان يختص قبول الشهادة
في التزكية بما شاهد منه دون ما سمعه عنه ولو كان نعلم ان مسلما الذي يخصم ولم
يتبع بعد الا ان يقال المناسب هنا لو كان المخبر على طريقة المتاخرين فهو منه معلوم
بل الظاهر انه على طريقة المتاخرين الاولين اذ هو منهم ومعلوم انهم مما يكتفون بحسن
الظاهر بل ربما قال بعضهم ان المسلمين على ظاهر العدالة ولعل الشيخ كان على
الظاهر واقصاه حسن الظاهر ونقول ان هذا هو سؤال السابق وقد عرفت جوابه
فكيف صار سؤالا اخر ثم كيف يتوهم بالتعديل على ظاهر الاسلام ومثله عندهم
يعد في المجاهيل الا ان يريد بالمجهول ذاك الذي لا يعرف اسلامه
وانه قد تقرر في محله اولست قد عرفت بحيث لا ريبة ان الجرح والتعديل من باب
الخبر وانه لا يكون بالاخبار كذلك بالتحصيل وان تمادت الازمان اتراه يزعم
ان من نحو الكشي والنجاشي والشيخ ومن قبلهم ومن بعدهم كلهم كان بالاخبار ان
كان في اخبار احوال الرواة ومن عاصرهم حتى تم مدركه كلاهما يخرج شاهدهما ذكر

بالسابقين الاولين و ح فلا يكون بجميع توثيقهم لتقدم آية الرواة واخبارهم عنهم بالتوثيق
من نوع الفرع كما يوهم بل يحتمل ان توثيق المتاخرين توثيقا استنادا الى خبر اولياء وان
وان ابتنى على اخبار اخر كان استنباطه منها باجتهاد منه   وايضا فلما
يخلو اسم عن لسان اكثر منه حولا مزية فيه فانظر الى الوجيزة كيف اذا ذكر الاسم عطف
عليه كنيته ما اذكر ثم لا يتفق كونهم اجمعين ثقات الا احادا لكن كثير من هذه الاشتراك
يزول بالكنى والالقاب وكثير من المجروحات يعرف على القطع من مراد صاحب الكتاب
كاحمد ومحمد وعلى في اوايل الاسانيد ومحمد في نحوها وكذا اكثر مشايخ الاجازة بعينهم
وبين الاخبار الاصول لبداوة ما يبين كثير من الطرق اليهم معروف وقد بينوه في مواضع
متفرقة كما بين الصدوق في اخر كتابه والشيخ في اخرى وفي الفهرست بيان ذلك كغيره كما
ابان ان طريقه الى احمد بن محمد بن عيسى عن عدة من الاصحاب عن احمد بن محمد بن يحيى بن الوليد
عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبدالله جميعا عن ابن عيسى والى احمد بن محمد بن خالد البرقي
الشيخ المفيد عن ابي الوليد عن ابيه عن سعد عنه والى احمد بن ادريس طريقه الى الشيخ الكليني
عنه والى ابراهيم بن هاشم والى الحسن بن محبوب والحسين بن سعيد والحريز بن عبدالله
والى سعد بن عبدالله والى صفوان بن يحيى والى علي بن مهزيار والى علي بن جعفر والى الفضل
بن شاذان والى محمد بن ابي عمير والى النضر بن سويد وغيرهم من اصحاب الاصول
الذين يروي الشيخ من اصولهم بواسطة مشايخ الاجازة حتى اذا كان بعض من مشايخ
الاجازة مجهول الحال لا يقدح في سند لعلمهم بتلك الاصول كما نعلم نحو علمنا بمعظم
ولا اختلاف فيها الا في روى بالاجازة وكذا قول صاحب الكافي عدة من اصحابنا فقد حكى
النجاشي في كتابه عنه انه قال كلما كان في كتابي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى

فهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كورة واحمد بن ادريس وعلي بن ابراهيم
بن هاشم وكذا العلامة في خلاصته وزاد عليه انه قال كلما ذكرت في كتابي عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد البرقي فهم علي بن ابراهيم وعلي بن محمد بن عبدالله بن اذينة واحمد بن عبدالله
عن ابيه وعلي بن الحسن ثم من بعد مشايخ الاجازة اصحاب الاصول كالمذكورين فالغالب فيهم
معلوميتهم بمجرد ذكرهم على القطع كما قطع عندي قول الشيخ سعد ابو بكر سعد بن عبدالله
وعند قول الحسين انه يونس الحسين بن سعيد وعند قول محمد بن الحسن انه يونس الزيات
الكوفي في السند ولم يعد هذا الامام ابي اصحاب الاجماع عنه او برواية غير معلوم فلا كلام
فانهم غالبا انما ياخذون عن معروفين من اصحاب الاصول ايضا وعنوهم وكذا قد يعلم بحسب
الرتبة والطبقة ولا يبقى بعد هذا على الاشتراك الا القليل ومن تتبع عرف صحته فلنا
ثم المعرفة باكثر من هذه الطرق يكون على وجه القطع او الظن الناشي من العلم الاجمالي وظن
ضعيف وربما كان مطلق الظن وكلامنا فيما يتعلق به النفس في الكلام والمطلق
المطلق كما يتعلق بالامر برواية او بالروايات عنه ويوجب اليقين ولكن لا يبلغ الى حد
الطمأنينة وسكون النفس وربما قيل في هذا انه ظني في موضع فيكفي لاتفاق
الكلمة على الاكتفاء بالظن في الموضوعات والتحقيق بناء على ان السابق من قبيل
من نحو فرق هذا في العقربة ولا يقبل الا ان يحتج به العدل ان المراد من عرفه عرفه وعلمه
ولم يكن العرفان دالا على معانيهم الالفاظ ومعلوم ان النفس مادامت قلقه فلا
عرفان انما يصدق العرفان عند الاطمينان ولو يحمل العدل الى الغالب المعروف
ما يجابه فالظن ان كان متعلقا بحكم فليس له الا ظن المجتهد وان كان بالموضوع
فان كان بعد ثبوت الحكم كالمرض المجوز للافطار والتيمم وتعذر تيقن المتلفات فلا

يختص به ناس دون ناس بل كل من ظنّ انه يخرج المفتي وان كان مما يتوقف عليه الحكم كمداليل
الالفاظ من عرف او صيغة امر او عموم او وصف او نحو ذلك فظن المجتهد مع ظنه انه
ومما لا يعرف معناه من الالفاظ كالصعيد والغناء وفي هذا القبيل من العدالة فانه هو
المكلف بها والخبر العدل فلابد وان يعرف العدل ما ذا وان هذا عدل ام لا فاما ما
يحتاج الى تعرف اصطلاح الشارع فتوقيفي فان قلت كيف عولتم في مسائل الدوران
على تلك الظنون الضعيفة في الترجيح قلنا ما كنا نقول حتى يغلب على الظن ويرجح في
النفس انه كذا اذا دار عليك الامر في لفظ اهو مشترك او منقول منهما توقف في تحكيم
بالاشتراك لاصالة عدم النقل الخ وان الاصل الاول تعدد وعليه المرجح مضافا الى ما جاء
من النهي عن الخروج عن اليقين الى غيره وبعد هذا كله توجيه مرانا الامور الخارجية
كاثبات الحقيقة الشرعية في كثير من الالفاظ وان كان خلاف القانون الذي ضبطنا
في مسائل الدوران فان كان شبهة في الارادة فلا اشكال فاين على
تقدير العلم الخ الذي علينا ان ناخذ من العدل وليس علينا ان لا يخطي العدل بان يعمل
ما هو مقطوع او يعتمد الكذب او ثبت انه كالسهو اذا سمع توهم هذا في كل
رواية يرويها العدل فكيف يمنع توهم يخطى في رواية كمن له الكتاب كله
انه كان ممن يمتنع عليه الخطا والنسيان حتى صار جميع ما يرويه يكفيه بمجرد النجاح
نعيّنه صحيحا وقد ذكر صاحب منتقى الجمان الخ تقول فقد وقع هذا الذي
تجوزناه ولم يتنبه له اكثر الناس الا ان تفطن له صاحب المنتقى فلم لا يكون غيره كذلك
قلنا ما علينا واجبنا كما لو ان كذب العدل فلا فساد ذلك يبطله ثم ماثبت
حجية الدليل وحاصل ما ذكر في بيان كيفية نقل الشيخ ان صاحب الاصل الذي ياخذ

منه الشيخ كموسى بن القسم يروي من كتب كثيرة باسانيد مختلفة وطرق متعددة في ذلك يذكر
طريقه الى كل كتاب من تلك في اوايل رواية يرويها منه ويقتصر بعد ذلك على ذكر الكتاب او الشيخ
بعد ان يذكر تلك الاخبار وغيرها بطريق موسى بن القسم في ضمن تلك الكتب غفلوا عن ذكر الواسطة بين موسى
وتلك الكتب فيظن ان موسى قد روى الخبر بلا واسطة ويصير الاسناد في رواية صحيحة منقطعا
وحيث ان الاعتماد على مثل هذا الظن الخ او اعظم مما قام على حجية خبر العدل
يريد و ذكر ايضا ان الكليني الخ هذا الذي ننسبه هنا الى الشيخ والذي حكاه عنه
اولا من واحد وهو لا اختص فيها هنا الا ان ذلك كان في انتزاع الشيخ من كتاب موسى ابن القسم
وهنا في كتاب الكليني وعبارة المنتقى انه بعد ان ذكر ان الكليني الخ ما يذكر
المسند ويحيل على اسانيد سابقة قريبة قال الذاعي هنا واعلم انه اتفق لبعض
الاصحاب توهم الانقطاع في جملة من اسانيد الكافي لغفلتهم عن ملاحظة بنائه لكثير منها
على طرق سابقة وهي طريقة معروفة بين القدماء واعجب من الشيخ ره انه على عقله ومن لغفلهم منها
فاورد الاسناد من الكافي بصورته عند الكليني من غير ذكر الواسطة المتروك فيصيب
الاسناد في رواية الشيخ له منقطعا لكن مراجعة الكافي تفيد وصله ثم قال ويرد
عليك من تصاريف الطرق اغلاط كثيرة نشأت من اغفال هذا الاجمال وعند انتزاع
الاخبار من كتب السلف وايرادها في الكتب المتاخرة كان احدهم يأتي بالاول لا
سناد صحيحا التقرير عنده ووضوحه ينتهي فيه الى مصنف الكتاب الذي يريد
الاخذ ثم يصل الاسناد الموجود في ذلك الكتاب بما انتهى اليه اولا فاذا كان اسنا
الكتاب مبنيا على اسناد سابق ولم يراع عند انتزاعه حصل الانقطاع في اثناء السند
وما دام بعض اصحابنا من تتبعه هذا بل اشانهم الاخذ بصورة السند المذكور في الكتب ثم قال

وأكثر وقوعه في انتزاع الشيخ ره وخصوصاً ما رواه عن موسى بن القاسم في كتاب الحج فقد اتفق له
والصادقين بجعل وجهاته فقل ما خلا منه بقول وأيضاً ابن قاره ذكر أيضاً والقصر كثيراً
ما يذكر جماعة من الرواة ثم يذكر المجهول بعدهم بعدان مما لا نوع لخروجهم بخطاب دعوان يعطف
في مكان التجوز عنه بأنه يعطف في مقام العطف ولم يذكر المنتقى ان الثاني ما العلم انما
كما كثر الغلط في الاسانيد باسقاط بعض الوسائط على الوجه الذي قررناه فقد كثر أيضاً ضد
ذلك وهو زيادة بعض الرجال فيها على وجه يؤذن بطبقات الرواية لمن لا يدري ابعض من قبيه
لم ومنشأ هذا الغلط انه يتفق في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات
فيعطف بعضهم على بعض بالواو وحيث ان الغالب في الطرق وقوع كلمة عن في الكتابة
بين اسماء الرجال فمع الاعجال الى سبق الذهن ما هو الغالب فتوضع كلمة عن في الكتاب موضع
واو العطف قال وقد رأيت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ ره عدة مواضع
فيها العلم الى اثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورة
واو ولو التبس ذلك على بعض النساخ نكتبها بالصورة الاصلية في بعض مواضع الاصطلاح
ونشيء الامر في النسخ المتجددة ولما راجعت خط الشيخ تبينت الحال وظهران ابدال الواو
عنا يقتضي الزيادة التي ذكرناها فان كان الرجل ضعيفاً اتباع به الاسناد فلا بد
من استفراغ الوسع في ملاحظة امثال هذا وعدم القناعة بظواهر الاحوال ثم قال ومن الوهم
التي اتفقت في هذا الغلط ما حكى والعجز ما حكي القصة وكم ينفي بأن القصة لهذا وابراده من كتاب
المنتقى بهذا يورده البحر هو علم ان ما يعلم احوال الرجال وبعقول بالاول والاقتناع بظواهر
الامور والجمود عليها لما وجد في الفحص والاطلاع على الخطأ ومما يورده التبسط
عن اعاشر هذا الفن فيقول لا ان كان الغرض من ذلك تعرف صحة الرواية او ضعفها فان فيه

ما ترى بيانه فحص عن حال الرجال من ثقة ومن مذكور او في سلسلة من الروايات او في كلها غير سقط من حيث لا
تدري او اثبت مستقلاً بالرواية وهو في نفس الامر ضعيف لا تعتمد في الرواية ضعف لصحة
شيء من ذلك فربما صححت رواية وهي في اقصى مراتب الضعف لمكان ما سقط منها وربما
ضعفت رواية وهي في اعلى مراتب الصحة لمكان ما ثبت فيها فالوجه اذا الاقتصار على الاكتفاء
بما ثبت من صحة هذه الاخبار المثبتة في هذه الجوامع العظام فيقال انما يجوز وقوع
خطاء في السند ودون ذلك لا يجوز وقوعه في ذكر المتن ونحوه والحكم بالصحة بل الصحة
الكتاب برمته مضافاً الى الحكم بالصحة نوع من الاجتهاد ويختلف باختلاف الانظار وطرق
البلاغ وشيخ الفحص والتنقير وظهور القرائن وقرب العهد ولذا اختلف اصحاب الجوامع
عند الصحيح منه الخبر ويأخذ به وذاك يضعفه ويعرض عنه وهذا يرتضي رجالاً ويأخذ عنهم
ويثق بهم وذاك لا يعتمد عليهم الا ترى ان ابن الوليد والصدوق استثنيا من رجال نوادر الحكمة محمد
بن نوح اباهما الاخر محمد بن عيسى ولم ير بأساً باخراجه الجلد وقولهم كان يروي
عن الضعفاء ولا يبالي عمن اخذ وهذا كان الصدوق ره وابن قولويه مختصين في ايراد
كلما رووه لما انهما مورد ما الحكم بالصحة وكان يجمع بين ذي ومن بين الادلة ويرى ان
ليس كل ما رووه بصحيح وكلما جاء ابن محمد الشريف الى كتاب ثقة الاسلام
وعماد الامامية من عالم في زمانه وذكر من الاثير في جامع الاصول في ترجمة ان
مجدد مذهب اهل البيت في راس المائة الثانية وبعد ذكر ان علي بن موسى الرضا
كان المجدد للاولى راس المائة الثانية وذكر السلار وقال ان على راس كل مائة يجدد
الدين او الا ثقة ثقة الاسلام واعظم علماء بيتها واضبطهم كتاب المهذب
الكلام وناك الذي بذل جهده في انتقاده وتهذيبه عشرين حولاً كجهاد الابطال ان نخلوا في

وشنع من سافر الجد والف لهذا الكتاب هو كان ذلك الا للاستقلال والايثار
مباشرة الامور بالنفس وعدم الاتكال على الغير ضبع المجتهدين فكيف لا يجوز المجتهد بعد
هذا كله ان يقلد ليت شعري اذا عولوا على التقليد فمن عساه يقلد في التصحيح والتعديل
فهذا هو الذي ينبغي ان يلحظ فاما وقوع الخطا في حكاية المسند او للتراور سهوا
فليس مما يصد عن رواية العدل التي يستقيم عليها نظام العالم وتداول التكاليف
قبل تاليف الاصول وتصنيف الكتب غير ان صاحب المنتقى تغمده الله برحمته اراد ان
ينبه سالكي هذا النهج وخائضي هذا اللج ويزيد فطانتهم وينبههم على ما هنالك من
العثرات ليأخذوا حذرهم ويبذلوا جهدهم كل ذلك لمخافة الاتكال والاخلاد الى الدعة
كما صنع برجاله والحكم حاكم الخ بين بلد لتصحيح الرواية بتعديل العدلين
لرواتها او تضعيفها بالجرح لجارحين لهم حكم بشهادة الاموات فانه انما حكم بصحتها
وضعفها بشهادتهم ونحن نقول ان هذا ليس من الشهادة في شي ولما هو
الاخبار الصرف وغرضنا كما تحصيل الظن حتى تطمئن النفس بالحكم سواء جاز ذلك من
اخبار اموات واحياء ومشاهدة اثار او غير ذلك والجواب عن جميع
هذه الشكوك العشرة المذكورة هنا يعني الشكوك المذكورة في بيان ان ليس في علم
الرجال نفع يعتد به وهي الثالث مما ذكر فيه فكان حاصل الثالث هو القدر الذي
اشترك في اثباته هذه العشرة اعني عدم حصول نفع يعتد به ولما الاولان فكانا في
بيان الاستغناء عن صحة الاخبار والقطع بصدورها او بالاكتفاء بالظن وهو حاصل
من دون حاجة الى مراعاتها واول هذه العشرة ما ورد باختلاف عبارات العلماء في العدالة
او الكبيرة وثانيها ما ورد باعتبار مذاهب جماعة من العلماء الى عدم الاكتفاء بتعديل الواحد

كالمحقق وصاحب المعالم وثالثها ما ورد باعتبار عدم علمنا بمذاهبهم فكان تعديل
هؤلاء العدلين الذين نأخذ بتعديلهم مبنيا على تعديلهم وهو اول الاشكالات الثلاثة ورابعها
ثاني اشكاليه وخامسها ما ورد باعتبار ان العدالة ملكة باطنة فهي الغائبة عن الحس والملكة
غير محسوسة والتعديل اما بالشهادة او خبر واحد وكلاهما لا يقبل الا في المحسوس وسادسها
ما ورد باعتبار ان تعديل العدلين من فروع الفرع وشهادة فرع الفرع لا تسمع وسابعها
على الاحتمال وثامنها سقوط تعديل بعض رجال السلسلة بواسطة النقل عن الكتب كما وقع
للشيخ في النقل من كتاب بعض كتب القسم وفي النقل من الكافي وتاسعها ما ورد باعتبار
سقوط النقص الى الزيادة في السلسلة بوضع عن مكان الواو وغيرها مما تحقق في الرواية
وهي صحيحة والعاشر ما ورد باعتبار ان العدالة لا تختص بشهادة العدلين حكم
بشهادة الميت وهو آخرها بعد او امكان الاجوبة الجدلية الخ يشير الى
توجه هذه الاسولة وانه لا جواب عنها الحق التحقيق وسيجيء بعد ان تجمح
نقول لا شك في حصول الرجحان عند المفتي بسبب تعديل العدلين وان وردت علة
ما ذكرت من الشكوك وانت بحمد الله قد عرفت الجواب عن كل واحد منها على التحقيق
وهو ان احاديث الكتب الاربعة الخ اشتمل كلامه هذا على مقدمتين الاولى
ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة الثانية ان تلك الاصول
مما يجوز العمل بها والاخذ منها واستدل على الاول بما اشار اليه اخيرا من قوله والعلم
باخذ الكتب الاربعة الخ من شهادة اصحابنا بذلك وقيام القرائن عليه وعلى الثاني
بما اشار اليه اولا من تقرير الائمة على العمل بها النقول والحاجة عشيرة ووددوا امورهم
عليها فسمع من ائمة الهدى ونظر في غير نكير وفيه نقض لا يجوز العمل على الكتب الاربعة

وقد يقال على الاول انا لا نسلم ان جميع ما في هذه الاربعة ماخوذ من تلك الاصول
والكتب المعتمدة التي عليها المعول لا يجوز ان يكون تواتر ورود اكثر الاخبار من تاليفهم
مما فيه بعد عن ريب ولعلهم اخذوا من غير ما اشتهر من تلك الاصول والكتب حيث يعولون تمام
الاحكام مع عدم ظهور ما ينقضها من كتاب او سنة وكم من كتاب او اصل يرويه
ناس دون ناس واهل بلاد دون اخرى فيعرفه هولاء وياخذون منه وينكره
اولئك ومن انها تنادت ايام لصاحب الكافي ففي ترجمة ابراهيم بن ابي رافع وذكر
شيوخنا ان بين النسخ اختلافا قليلا ورواية ابي العباس احمد بن محمد بن خالد وقد
زيد في المحاسن ونقص وفي خبر بعينه ان ذكر انيفا ونسبه كتابا عدد ها هنا الفهرست
الذي ذكره محمد بن جعفر بن بطة وذكر بعض اصحابنا ان اكثر كتاب اخبار الائمة
وفي احمد بن هلال روى اكثر اصول اصحابنا وتوقف بعض في حديثه الا فيما يرويه
عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة ومحمد بن ابي عمير من نوادره وفي بكر بن صالح
وهذا الكتاب يختلف باختلاف الروايات عنه وفي الحسن بن علي بن فضال الصلاة
كتاب يرويه القميون خاصة عن ابيه عن الرضا وذكر احمد بن الحسين انه
رأى نسخة اخرجها الصدوق وقال حدثنا محمد بن ابراهيم بن اسحاق الطالقاني
قال ولا يعرف الكوفيون هذه النسخة ولا رويت من غير هذا الطريق الى ان
قال ورأيت جماعة من شيوخنا يذكرون ان الكتاب المنسوب الى الحسن
بن علي المعروف بالاصفياء امير المؤمنين ع ويقولون بانه موضوع عليه لا اصل
له عن كتاب الاصفياء من جملة كتبه ولم ير الا شيئا من ذلك الى غير ذلك مما يطول
تعداده وناهيك في ذلك طعنهم بالمشتهر من قولهم لا نعرف هذا الخبر الا من طريق فلان

فلا يرويها الا فلان وعلى الثانية ان اقصى ما يقتضيه عدم الانكار عليهم في اخذ الحكم
ما اشتهر من تلك الاصول والكتب تجويز العمل بما اشتهر منها والاخذ به لا في الجملة
من حيث انها مجامع اخبارهم ومخازن اثارهم ومراجع شيعتهم في اقطار الارض
وملجا حيرتهم كيف لا وهم الذين رووا جميعها او نقدوها او نوهوا بها للابناء لينتفعوا
بها حيث لا يوفون الى الا كتابه وذلك لا يستلزم تجويز العمل بكل خبر فيها كيف
ومنها ما يخالف دين الامامية كاخبار التحريف والسهو والاصباح على الجنابة ومايدل
على عدم عصمة بعض الانبياء وغير ذلك في الاصول وما لا يحصى من الفروع مما اعرض
عنه الاصحاب بل اجمعوا على خلافه كما ان بعض تلك الاصول رمي بالوضع من نوع عند
الاكثر وان اخفيه البعض وانما الكل لا اثر كان في كتاب سليم بن قيس الهلالي المشهور
عند الذي يذكر انه ما عرض عليهم رماه ابن الغضائري بالوضع لاشتماله على حديث
في احدها ان محمد بن ابي بكر وعظ اباه عند موته وما كان لمحمد حينئذ الا ثلاث سنين
واشهر لانه ولد في حجة الوداع وفي الاخر ان الائمة ثلاثة عشر وطعن في راوي كتابه
ابان وسليم هذا من اصحاب امير المؤمنين ع والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد
بن علي ع صح اجمعين وفي خبر ان كثر روي عليه احاديث ... وصحح كتابه وفي خبر
انه هو صاحب وراوي الحيعاني ابان بن ابي عياش وانه لما حضرته الوفاة قال
لابان ان لك علي حقا ثم حدثه بما كان يعدونه شيئا صح واعطاه كتابه فلم يروه عنه
الا ابان وذكر انه كان شيخا متعبدا له نور يعلوه واما حديث عرضه فروى
الكشي بسنده الى ابان بن عياش انه قرا كتابه على علي بن الحسين ع فقال صدق سليم هذا
حديث نعرفه وذكر الشيخ في الكتاب الكبير ان الذي وصل اليه من نسخ هذا الكتاب

انما خبر انه عتب عمر وعظ اباه عند الموت وان الائمة اثنا عشر مع نصوص وحكى عن
العلامة انه ذكر انه من اولياء امير المؤمنين ع نقلا عن البرقي قال وهذا يعادل علو الله
وبالجملة فاقصى مراتب عدم انكارك لا يعم ان يكونوا عنه انه حكم لاجله بصحة تلك الكتب
مع اشتمالها على ان يحكموا بفرضه وان شئت خبرنا الصدوق ره ذكر في اول
كتابه انه استخرجه من الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع وعد منها كتاب
نوادر الحكمة لمحمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري القمي المسمى في القميين بدبة شبيب
لاشتماله على كل ما يراد ومحمد هذا من اجلاء اصحابنا واثباتهم مع ان الصدوق ره
وشيخه ابن الوليد اعتمد عليه في هذا الكتاب واستثنيا من رواياته كل ما يرويه عن محمد
بن يحيى المعاذي وابي عبد الله السياري وابي علي النيشابوري الى تمام عشرين
او ثمانية عشر منهم مثل محمد بن عيسى بن عبيد وسهل بن زياد الادمي وكل ما يقول
فيه عن رجل او عن بعض اصحابنا او في حديث او في كتاب ولم اروه بهما ابو العباس
ابن نوح الا محمد بن عيسى وقد صار ابو جعفر كان ثقة في امر جليل القدر كثير
الرواية الا ان اصحابنا قالوا انه كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل لا يبالي عمن
اخذ وهذا النقد المشهور لاحمد بن محمد بن خالد البرقي في صاحب المجلس ونقله الشيخ والنجاشي
والعلامة ومع هذا النقد والعلة انه كان يكثر الرواية عن الضعفاء ويعتمد المراسيل
وقال ابن الغضائري طعن عليه القميون وليس الطعن فيه انما الطعن فيمن يروي عنه فانه
كان لا يبالي عمن اخذ على طريقة اهل الاخبار وكان احمد بن محمد بن عيسى ابعده عن قم ثم اعاده
اليها واعتذر اليه ومشى في جنازته حافيا حاسرا وقال الصدوق ان اصل
زيد الزراد واصل زيد النرسي موضوعان مع ان ابن الغضائري قال في هذا القول فاني

رايت كتبهما مسموعة من ابن ابي عمير وفي ترجمة محمد بن اورمة ان الصدوق وشيخه
طعنا عليه بالغلو وذكر انه لا يجوز العمل على ما تفرد به مع ان النجاشي انكر ذلك وقال كتبه صحاح
الا كتابا ينسب اليه في ترجمة تفسير الباطن واظنها موضوعة عليه وقال النجاشي في المفضل
بن عمر انه مضطرب الرواية لا يعبأ به وقد ذكرت له مصنفات لا يعول عليها واقر غيره
انه ضعيف لا يجوز ان يكتب حديثه وقال الاستاد دام ظله ان الشيخ وغيره من المشايخ الاعتماد
على كتابه وقال والظاهر انه سلب الاعتماد في الحاق نسبته الى المفضل بن عمر وقال
ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه
ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم ومن تتبع كتب الرجال عثر من هذا الباب
على كثير ولنقتصر من ذلك كله قلنا ان كان هنا انكار فعلى الاخذ على التصديق
عنهم ع او بما خالف الواقع مما قد فات وقل الانتفاع فيه ومعلوم ان الانكار
على خصوصية كل جزء جزء فيما لا يمنع ولم تجر به عادة اهل التساهل في القوم
مع انه لا يتجدد فلم يبق الا الانكار على وجه كلي ينضبط بقواعد وقوانين وقد
وقع على ابلغ وجه واوفى فقد تواتر عنهم ع المنع من الاخذ بجميع الاخبار بعد العرض على
الكتاب المجيد والسنة الغراء المعروفة وورد في جملة محاسن وغيره عن الثقة
الجليل ابي عمرو الكشي باسناده عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن
ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر
انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الحديث فقال حدثني هشام
بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن
والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد

لعنه الله دس في كتب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا
ما خالف قول ربنا وسنة نبينا قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب
ابي جعفر ع ووجدت اصحاب ابي عبد الله ع متوافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم
فعرضتها من بعد على ابي الحسن الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث
ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب لعنه الله تعالى كذب على ابي عبد الله عليه السلم
لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا
هذا في كتب ابي عبد الله ع فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان تحدثنا حدثنا
بموافقة القرآن وموافقة السنة انا عن الله وعن رسوله نحدث ولا نقول قال فلان
وفلان فيتناقض كلامنا ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصادق
لكلام آخرنا فاذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا انت اعلم وما جئت
فان لكلامنا حقيقة وعليه نور فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان
فان قلت ظاهر هذه الاخبار بل صريح بعضها ان الاحاديث المكذوبة كانت من
احاديث الكفر والزندقة والاخبار بالغرائب روى الكشي انهم عن يونس عن هشام
بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب
على ابي فيدفعونها الى المغيرة بن سعيد لعنه فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها
الى ابي ع ثم يدفعها الى اصحابه يأمرهم ان يبثوها في الشيعة فكلما كان في كتب اصحاب
ابي عبد الله ع من الغلو فذلك مما دسه المغيرة لعنه الله في كتبهم وباسناده عن حماد عن حريز
قال يعني ابا عبد الله ع ان اهل الكوفة لم يزل فيهم كذاب اما المغيرة فانه كان يكذب
على ابي يعني ابا جعفر ع قال حدثه ان نساء آل محمد ع اذا حضن قضين الصلوة وكذب

والله عليه لعنه ما كان من ذلك الشيء ولا حدثه واما ابو الخطاب فكذب علي وقال اني
امرته هو واصحابه ان لا يصلوا المغرب حتى يروا الكوكب قلت دس الكفر والزندقة
وان كان هو المهم للزنادقة واهل الالحاد ومن يريد افساد الشريعة او تشويه
الطريقة وما عليه الفرقة المحقة لهم كما ترى الغلاة ينسبون الى الشيعة كثيرا
منها كالكبير لكن هذا لا يقتضي الاختصاص فان الاغراض تختلف على ان تحرجنا كله ليس
للتحرز عن المدسوس في الكتب بل منه ومما يرويه غير الثقة الذي لا يبالي برواية
ما ظن انه قد سمعه او ما اشتبه عليه بل ربما عمل المراقبون بلا انكار فقال اخبرني
من اناس سمعته يقول بل مما يرويه الثقة الذي ليس بضابط او لا يحتمل المادية فان
اكثر الاخبار منقول بالمعنى او نحو ذلك مما لا يعرف من لا يتصفح احوال الرواة
ثم نقول لعل هذا كان انكار ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلم لما انكراه من كفر او زندقة
او غيره ذلك الا ان الخبر ينادي في جملة وتقييد ما الى الشيعة بالعرض على الكتاب
والسنة انما دل على كل خبر خبر دسه المتحلون او منعا الشيعة من العمل بذلك
الكتب والنسا ولعلها بل اكتفيا بالتنبيه على ما فيها ولعل الائمة على التخلص منه فكان
ما تعلق به اعداء شاهد لما نقول واقوى دليل يعتمد عليه ومن طريق ما وقع
ههنا ان صاحب الحدائق اعاب على الاصحاب اعتمادا على احوال الرواة واستدل على
صحة ما في الاصول والكتب بتحرج اربابها وما صنع يونس وسائر الائمة كانوا
يوقفون اصحابهم على جميع ما وقع او بعض ما يقع من تغيير وتبديل من حيث انهم
حفاظ الشريعة ثم اورد هذه الاخبار شاهدا لذلك وهو يرى تصريحها
باشتمال كتب اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم على الاخبار المكذوبة

بشهادة ابي عبد الله ع وابي الحسن ع وصنيع يونس في رده الاخبار واقطع منه ان يونس
لما كتب بعض كتب اهل الكوفة وعرضها على ابي الحسن ع انكر ما عثر عليه منكرا منها كثيرا
من الاخبار ولم يظهر انها تصحيحها اجمع ونزعم انه بقي في الكتب المعروضة ولم يبدلوا
غير يونس على ما دل عليه شهادة ولو فعلوا ذلك لم يبق فيها ما انكره منها بل اخرجوا من التعرض
سندا ولكن من اين نجزم بعد باقي الكتب بل ما كتب على يونس وقد كفانا استخارة من
ما تواتر ذلك حيث وجه الملامة على الاصحاب في عدم حكمهم بصحة جميع ما في ايديهم من الكتب
فقال ولم يتفطنوا ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت
العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها
البلدان وهجروا في تنقيتها الاوطان والاولاد فليت شعري ما كانت هذه التنقية
والتصحيح   اذا عرفت هذا فنقول هذا حاصل الجواب المبني على القدر منه وتقضيه
ومحصوله الاغناء بناء عن هذا العلم في التعارض وانوال ليت شعري كيف صح لكم
ان يجيب بهذا الجواب عما اشتمل على الثالث من الوجوه العشرة ولم يكن حاصلها
ان علم الرجال لا طائل تحته وليس فيه فائدة يعتد بها وكان وجه الجواب عنه اثبات الفائدة
المعتد بها بابطال تلك الوجوه كما صنعنا لا اثبات الحاجة اليه في التعارض مع الاعتراف
بورود تلك الشكوك العشرة وكيف يصح الجواب بذلك وهو في ثالث عشر اعاما
كان عليه في الاولين فانه في تشكيك الاول ادعى الاستغناء عن هذا العلم تارة
بصحة جميع الاخبار والقطع بصدورها واخرى بالاكتفاء بالظن بخلاف الثالث
فانه اورد مع بعض عن الاستغناء وادعى فيه ان لا طائل تحته يقول الاصحاب انا
محتاجون الى هذا العلم فيما نحن من الاخبار فضلا عن التعارض وان الاخبار لا لم

نصح في نفسه ولكن هذا العلم لا يصلح لدفع هذه بحاجة لما يرد عليه من الامور العشرة
المذكورة وكيف ونقول في الجواب انا محتاجون اليه في التعارض وان وردت
تلك الامور وهل هذا الا كان تقول انا محتاجون اليه وان لم يدفع عنا بحاجة
فيكون تقرير السؤال ثم ان الاخبارية بعد هذا كله ندعي الاستغناء في التعارض
ان حكمها بالصحة لجميع والقطع بصدورها عن المعصوم وتزعم ان التخالف يجيء من
قبل الرواة للكذب او خطاء او نسيان او نحو ذلك بل من قبل الائمة اما التقية
يحبون ما لدينا هو بحق واخر بخلافه للتقية وما جاء في التعارض انما جاء في
الاولوية وليس بضرب لا ريب ومن ثم اختلف لتخلله ما شديدا بل الجاز شيخنا
صاحب الحدائق ان تكون الحروف عليهم من اتفاق الكلمة وان لم يكن في المشهد
من شيء تخالفه مصححا بما رواه في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن مسألة
مسألة فاجابني فيها ثم جاء رجل اخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني
ثم جاء اخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت
يا بن رسول الله رجلان من العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل
واحد منهما بخلاف ما اجبت به صاحبه فقال ع يا زرارة ان هذا خير لنا وابقى لكم
ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم
قلت لابي عبد الله ع شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم
يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه ع وما رواه في التهذيب
عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأله انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت
المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال ع انا امرتهم بهذا

لو سئلوا على وقت واحد لعرفوا واختلفوا بوقا بهم وما رواه في العدة وسئل الصادق ع
انه سئل عن اختلاف اصحابنا في المواقيت فقال ع انا خالفت بينهم وما رواه في الاحتجاج
عن حريز عن ابي عبد الله ع قال قلت له انه ليس شيء اشد علي من اختلاف اصحابنا
فقال ع ذلك من قبلي وما رواه في معاني الاخبار عن ابي الحسن ع انه قال انا فعلت
ذلك بكم ولو اجتمعتم على امر لاخذ برقابكم وفي الكافي عن موسى بن اشيم قال كنت عند
ابي عبد الله ع فسئله رجل عن اية من كتاب الله عز وجل فاخبره بها ثم دخل
عليه داخل فسئله عن تلك الاية فاخبره بخلاف ما اخبر به الاول فدخلني من ذلك ما شاء الله الى
ان قال فبينما انا كذلك اذ دخل عليه اخر فسئله عن تلك الاية فخبر بخلاف ما اخبرني
واخبر صاحبي فسكنت نفسي وعلمت ان ذلك منه تقية قال ثم التفت الي وقال يا ابن
اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا والجواب عن ذلك ان الاختلاف كما وقع بما
عداهم التقية او هم ايقاع الخلاف كذلك وقع باعتبار الرواة لكذب او خطا او
سهو نادرة ولعل هذا هو الغالب ومن ثم استفاضت الاخبار بل تواترت بترجيح
المتعارضين بمراعات حال الراوي تارة وبالعرض على الكتاب والسنة او مذاهب
العامة اخرى وبالاحتياط مرة الى غير ذلك ولو انحصر في ذلك لكان لزم تخيير
ابتداء وقد وجدناهم انما خيروا بعد انقطاع الترجيح وانما جعلوا الترجيح قانونا
في التخلص عن الاختلاف لعدم الفرق بين ما وقع للتقية وغيرها فاذا اعلم بالترجيح
فان كان الاختلاف لغيرها فذاك وان كان لها فقد اخذ على ما امر الاخذ به لفرض

جواز الاخذ بكلها بما لم الظاهر فيما ذكره شيخنا من ايقاع الخلاف انه انما يقع فيما
يظهر فيه كاوقات الصلوة ومواقيت الحج وانه يتعلق بها اللا امامية او بطريقة
الفرقة المحقة او نحو ذلك وكيف كان فوقوعه نادر وان ثبت فتتبع الاستنباط
فانك لا تعثر على ما يصلح لذلك ويحتمل فيه ايقاع الخلاف هذه مخافة الاجماع الا
نادرا فان ظنت فيه انه لما كان التقرير الذي دل على العصمة الثابتة
بديهيا في نظره قطع بجواز الاخذ بما في الاصول المعتمدة ولما كان لخبر هذه مجموع
الاربعة من تلك الاصول معلوما بها عنده بشهادة اربابها او قضاء العادة
بها القطع بجواز العمل على هذه الاربعة ثم لما كان ظاهر القطع بجواز العمل
انه للقطع بالصدور خاف ان يتوهم ذلك العلم مع انه فرد ذلك على موضع صاحب
الفوائد بناء على سؤال ان الله واجاب بان القطع بجواز العمل لا يستلزم
القطع بالصدور ويحتج بجواز ان يعهد الامام الى كتاب قد اشتمل على حق وباطل
وصدق وكذب ثم لا ينبههم على ذلك ولو اطلع ثقة محل كان يعمل انه قد اشتمل
على غش فلا يأخذوا بكل ما فيه وارجعوا في ذلك الى الكتاب والسنة وقد كما نرى
صرف لحظام انه مخالف للواقع فانهم ما زالوا ينادون من كل جانب بالمنع من
الاخذ بما خالف الكتاب والسنة ويشتغلون الى اصحابهم بالعرض عليهما ولا
ياخذوا بكل ما يرد عليهم والى يجوز على مثلهم ان يخاف مقام يوردونه
تصحيحه سبل الحق وان يبيح لهم الاخذ بالكاذب والاوهام كلا لان الهام الاوهام
ان ضاق الوقت وسع النصير من التفصيل والدلالة على كل خبر خبر في كل
كتاب كتاب فما كان ليضيق وما كان لمنع من الاشارة الى الاجمال والرجوع

الكثرة الصحيح وفيه المكذوب والموهوم وغيرها ويعين عليه ان ياخذوا بكل ما فيه من حق وباطل

الى المعلوم كما وقع فكيف صار الاخذ بكل خبر منها مقطوعا بجوازه الا التعارض فيعرض
ويؤخذ منه بالموافق ويترك المخالف او يتوقف فيه ويؤخذ بالاحوط او يتخير
فيه انما المعلوم منه ذلك انما قد مسناه من التقرير على التناول لها في الجملة والعمل عليها
بعد العرض والترجيح ومن ثم ما استفاضت به الاخبار كما قد مر عن الاخذ بأخبار
الاحاد يتلقونها من افواه الرجال هذا يحيى الخبر وذاك الخبر مع العرض والترجيح
عند التعارض ثم انت خبير بالذي صنعه من نقل صاحب الفوايد وما تعلق به
من التقرير ان ثم دل على صدور ما اقرهم على الاخذ به كما علم اشتمالها على كثير
وسهو .. فان قلنا اذا جاز جملة على القطع بجواز العمل على تلك الاصول
ثم بما في الكتب الاربعة ورد عليه ان هذا القطع قاض بالاستغناء عن علم الرجال كالقطع
القطع بالصدور والذي ادعاه صاحب الفوايد بل القطع باقتضاء القطع بالصدور
الاستغناء انما كان لاقتضائه جواز العمل فكان هذا اولى بالاقتضاء ولولا التعارض
وهو وان كان من بعض وجوه التخلص فيه الاخذ بقول الاعدل والافقه والاورع فيحتاج
عليه الى معرفة الاحوال وهو انما يكون في علم الرجال الا ان هذا انما يجري في غير المقطوع
واما المقطوع فيختص التخلص فيه بالعرض على الكتاب والسنة والتوقف والاحتياط
وهذا الذي اراد بقوله اذ يصير من قبيل تعارض القطعيين وحكمه مرجحا مع ان
حكم تعارض القطعيين هو التخيير بين احد هذه الامور المذكورة دون تقديم الاعدل ونحوه
لاستوائهما في القطع وما تعارض من غير القطعيين فلا يختص حكمه في هذه المسألة الثلاثة
بل ينضم اليها تقديم الاعدل ونحوه فيكون حكمه احد الاربعة ومن بين القطعيين هنا
ما عدا الواقعي ما القطع بصدوره او بجواز العمل به لا استحالة وقوع التعارض بينهما

ف
قطع عن التقية مما للواقع قلت قد عرفت ان قطعية العمل الخ حاصله الفرق
بين قطعي الصدور والمقطوع بجواز العمل به والذي لا يتجه معه الترجيح بمراعاة
احوال الرجال انما هو الاول اذ اقصى مبالغ التعديل ان تطمئن النفس بالصدور
والمفروض القطع به ولما كان لقائل ان يقول واقصى مبالغ القطع بالصدور
جواز العمل والمفروض القطع بالجواز فلا يتجه الترجيح به بل وكذا بغيره مما كان
كان عليه من اطلاق دعوى القطع بجواز العمل الى ان الذي يتيسر لنا القطع فيه
بجواز العمل انما هو غير المتعارض من حيث انا وجدنا الفقهاء يستدلون في
المطالب بكل خبر حتى اذا جاءوا الى المتعارضين وقفوا عن العمل واخذوا في
الترجيح بملاحظة حال الراوي وغيره من الوجوه فلو كان المتعارض عندهم
بمكانة غيره لم يتوقفوا وبالجملة فالجواز انما ثبت في غير المتعارض فكان
هذا تقييدا لما سبق من الاطلاق قلت اراه اخذ يتعلق في جواز العمل بطريقة
الفقهاء كانه نسي ما تعلق به اولا من التقرير من حيث انه لو تم لاقتضى جواز
العمل مطلقا وذلك لان التعارض انما جاز جميعها او ليس في كل منها تعارض كما في
الجوامع المؤلفة من مجموعها وقد اقرهم جميعا على العمل بما في ايديهم فقد اجازوا
العمل بالمتعارضين وكان له ان يقول ان تجويز العمل بكل من المتعارضين مع عدم
العلم بالتعارض لا يستلزم الجواز مع العلم بالتعارض وبما فيه من اخبار الترجيح
لاشتمال تلك الكتب عليها والعمل مبني على ذلك وجعل عمل الفقهاء مؤيدا وقد خفي
عليه ان تلك الكتب ايضا قد اشتملت ايضا على اخبار العرض ولو بدون تعارض
ايضا فالى ما مر اذ دعا عليه التفتيش الخ مولانا الذين عددهم

العلم بأمر

لاحتاج في تعديلهم الى التفتيش والذي نعرفه امرهم في التفتيش جرحا وتعديلا اكثرهم
ان يحصوا   بل بمجرد الاطلاع بريد بذلك كسر سورة استبعاد تعديل
اولئك بلا التفتيش يقول بل ربما حصل العلم بالعدالة بمجرد دون حاجة الى التفتيش
فلا يلزم من الشكوك المذكورة سد باب الاحتياج الخ الوجه فلا يلزم عدم الانتفاع بعلم
الرجال كما عرفت   لانا نعلم ان قدماءنا كانوا يعملون باخبار مولانا الخ هذا
تخصيص في دعوى القطع بجواز العمل بما في الكتب   وهو المنقول عن سيد المرتضى
الخ هذا هو الظاهر فان العالم المطلع على مقتضيات الاحوال واختلاف المعاني باختلاف
المقامات والسياقات لا تكاد تخفى على ذي مسكة بل التحقيق ان مدخلية في فهم دقائق
المقامات الخطابات ومفاهيمها لو اغمضنا ذلك انها اشد من علم النحو لظهور الفرق بين الفاعل
والمفعول والحال والتمييز والظرف وسائر القيود والتوابع وان لم يعرف الاعاريب
الا انه ربما اشتد الاحتياج في ابواب القصر والانشاء ورجوع النفي الى القيد ودلالة
الفعل المضارع على الاستمرار في بعض المقامات ونحو ذلك الى الاستعانة بعلم وتظهر
ثمرة حاجة عند تزاحم لاحتمالات الاحتياج الى الترجيح فتقول لو اراد ذلك لاكد
او لعرف باللام او الاشارة بما وضع للقريب او نحو ذلك   والثاني علم
البيان الخ هذا وان كان له مدخل في فهم الخطابات لاشتمالها على انحاء المجازات والكنايات
والتمثيلات والتعريفات والتلويحات والتدريب فيها اخص بتعرف معرفة
تلك القوانين وممارسة تلك الامثلة على ابراز المعنى الواحد بطرق مختلفة في الايضاح
والخفاء ويعقل نحو قوله برع وحصاة حالية العذارى فيلتمس موضع العقد النظيم
ان حصاه مما يتحلى به وينظم في العقود ومن قوله لكن مع هذا كله لا يبلغ مبالغ علم

المعاني   ونحوه الخ قد عرفت التوقف في الاولين خصوصا الاول دخول
لان في هذه بحث غير الرابع على اصل المراد مغالطة فانهم انما يريدون باصل المراد
ما استفادوه من الاسناد ثم كل ما زاد على ذلك من حصر او تقييد او مفهوم او تأكيد او
نحو ذلك يعبرون فيما زاد على اصل المراد ومعلوم اختلاف فهم المراد باعتباره
وبعض مطالب مباحث الفصل الخ ذكر بعض المباحث التي تشتد الحاجة اليها
لا ينفي الحاجة الى غيرها ولا يخرج العلم عن كونه موقوفا عليه في الجملة
الرابع الخ كما ان الشرطية لا تختلط استنباط الاحكام كذلك الكلية انما هو
فيها ومعلوم ان هذه المباحث طرق استعلام بعض صور مشكلاتها
واين هذا من استنباط الحكم من مدركه انما على المجتهد ان يعلم ما ميراث الزوجة والام
والجد مثلا ونفي بذلك او بنقص وليس عليه ان يعرف كم نصيب كل واحد منهم
اذا كانت التركة على عدد لا ينقسم بالسوية ولا ان يتعلم الا بالضرب او الجبر
والمقابلة او بالادلة المناسبة مثلا بان يقول لهذا خمسة ولذاك سبعة
ونحو ذلك وانما عليه ان يقول الجزء الثمن ولذاك السدس والثاني الخ كما عليه ان يعلم
ان الكر لا ينفعل وليس عليه ان يعلم ان هذا الماء المراد على وجه الارض كر ام لا التجا
الى علم المساحة وكذا الى علم الهيئة والهندسة وسائر الحرف والصناعات ثم لا فرق
بين دقائق الحساب وظواهرها فان ادراكها لا العرض في اعيان العارف بما يكون
الحكم من غيره حتى اذا احتاج المستفتي والمتحاكمان الى معرفة ما يستحق كلهم
وكفاهم المؤونة وحج فيظهر وجه تخصيص من العوضية بالذكر فان الاطول لا يكاد
تخفى على احد   الثامن الخ من مدخلية الاطلاع على فروع الاحكام وممارستها

في سهولة الاستنباط لكن هذا القضاء التحصيل لا الشرطية كما نظر من قوله لا يكاد الخ
فاما حل المشكل وحمل المعارض فقد كان يمكن يجريان في بهائها القواعد الاصولية لكن
لفهم الفقها خصوصا القدماء مدخل عظيم بل هو من المرجحات عند التعارض غير او هذا
انما يعرف في كتب الاستدلال لا في فروع الفقه يعني كتب الفتاوي وكذا الفرق المشهور
وما اعرضوا عنه او لم يعملوا به الا القليل   العاشر الخ يريد بالملكة القوة القوية
المقتدرة بممارسات العلوم المتقدمة على الاجتهاد والقذف في تلك المهاوي وذلك
بان لا يكون كليلا جامدا او ناقصا لم يجد ما الصفا لبعده بالطبيعة المستقيمة
للفهم بان لا يكون منحرفا وذلك لان عمل المجتهد لا يخلو من امور احدها شاد الفرع
من الاصول اعني المدارك خطابا او اجماعا او دليل عقل اعني قواعد ابواب الملازمات كتبا
المقدمة ومسألة الضد ونحو ذلك الثاني الترجيح عند تعارض الادلة اعني المدارك
او الجمع بينها حيث يمكن الجمع الثالث الجزئيات الى الكليات وذلك في موضوعات الاحكام
بحيث يعرف ما يندرج في اطلاق الموضوع او عمومه مما يخفى اندراجه ككون المفقود
التخيير كذا او كون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعا او كون الاغتسال بوكف
السماء اغتسالا امرنا والغسل عما يقرب من الاصل غسلا والمسح بالكف والماء يتقاطر
منها مسحا او من يراوح رجليه في الصلوة مستقرا وابتلاع النخامة ومحصا الطعام كذلك
مفطرا او شغل اليوم بالرواح والمجيء فيها فيكون سفرا وان التعالم هل هو بيع ام لا
والمتجزي هل هو فقيه ويحرم تقليد المستوي حيرة او من الاعتبر ذلك ما لا يحصى
الرابع اجراء قواعد الاصول اللفظية خطابا كقواعد الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد
الى غير ذلك وقد يندرج هذا في الاول فانك ما كنت تتناول الفرع من المدرك الا بعد مراعاة

وقد يندرج في رد الجزئيات الى الكليات وذلك قولنا الامر للوجوب مثلا فانه قاعدة
كلية ينفرع فيها ما لا ينحصر من جزئيات كالامر بالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد
وغير ذلك من الواجبات وان كانت كليات ايضا والمجتهد يحتاج في الحكم في وجوب الصلوة
مثلا الى ان الخطاب المتضمن لها كاقيموا الصلوة ثم لا يكفيه ذلك حتى يرجع به الى ان
الامر للوجوب فيجعله صغرى وذلك كبرى وكيف كان فهو محتاج فضل احتياج
الى قوة متصرفة تتصرف في الترجيح والاستنباط والرد الى الفعل الفهم لئلا
يخطي في شيء مما يعم انه قد اضاف ما رد الجزئيات الحقيقية المتشخصة الخارجة
الى موضوع الحكم الشرعي كمعرفة كون هذا الماء المخصوص كرا والحكم بعدم انفعاله
فليس في الامر عمل المجتهد وليس يريد بالملكة القوة المكتسبة من شدة الممارسة
للاستنباط والرد كملكات الحرف والصنائع المكتسبة من ممارسة الاعمال الصحيحة
لاجتهاد لاولا مرة   وتحقيق المقام الخ يريد ان المجتهد وان لم يحتج الى
تلك الملكة في بعض المقامات كالمقام الاول حيث يكون مدرك الحكم نصا او ظاهرا بلا
معارض ولا اثر خفي لكنه يحتاج اليها في مقامات اخر فلا بد له منها في كونه مجتهدا لانها
ليست بالشيء الذي يمكن تحصيله عند عروض حاجة وانما هي كيفية راسخة في النفس
كسائر الملكات تنبعث عنها الاثار في محالها والتحقيق في هذا المقام ان المجتهد لم
يحتج الى تلك الملكة في المقام الاول فهو محتاج اليها في سائر الاحوال التي تبتني
عليها سائر المقامات ما كيف لا وهي مطية التي بها الاجتهاد المنصب بل يحتاج
اليها في المقام الاول ايضا وكيف يؤمن الجامد والمنحرف على دعوى ادراك الفرق والخفي
او عدم ادراكه بل على معرفة ان هذا معارض او غير معارض لانه كان هو نصا او ظاهرا او لعل

ما يعارضه من اللوازم الغير البيّنة ثم الاخطاب ظاهر في عدم وجوب هذا العمل وهو
مقدمة لما وجب بخطاب آخر واخرى نصه في جوازه وهو ضد لما امر به في خطاب آخر وهكذا
وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الخ اي فيصح الاجتهاد فيها من البليد والمتحرف
وقد عرفت وجه حاجة المجتهد في المقام الاول الى تلك المقدمات فلاحظ هذا وقد كنا
نرى المطالع لكتابنا في التحقيق على وجه جميل وهو ما اشرنا اليه بقولنا وهو يتبع الخ وقد بان
هاهنا انه يريد ان العادم هذه الملكة اذا يجتهد في المقام الاول اكتفائه في قضيته لما ك
انه يكون متجزيا بل ان المجتهد في الاول مع تحصيل القواعد الاصولية الغير محتاج الى
المقدمات والمتجزي تعقيد بحكم ومن ثم حض كتابي بذكر الاكتفاء بالمطالب الاصولية وقد
سمعت كلامنا في المتجزي وما شرطناه فيه والعمدة في الاحتياج الى الملكة الخ
هذا الباب واسع لا يقف على حد والضابط ما اشار اليه وهو كل فرد لا تظهر كونه فردا
للكلي الذي هو متعلق الحكم بغير منه في الانتقال او وجهه مثل ان الوضوء وغسل
خفيفا قريبا من الدهن فيشتبه على اهل السنة ان غسلا لا يكون فردا من افراد
الواجب فيكفي او لا وهو مسح راسه او رجليه ويتقاطر منها الماء فيشتبه على ان
هذا هل مسح او غسل وهكذا او لنا ان يحصل من جزئيات متحاجة بل الامر الكلي كما
لو صرح في الغسل والمسح ثم يجريان في المسح وطريقة الفقيه في ذلك انه ما ظهر لم اندراجه
في الكلي وفرديته له لم يجر حكمه عليه والا تمسك باصل العدم لكن لا تظهر كونه من هو عين
في حاجة الى الملكة المذكورة بل الظاهر ان يحتاج اليها في التخصيص والتقييد واستفادة
رتب بيان المجتهد بالجمع بخطابا او ترجيح احدى المتعارضين بانحاء المرجحات سيئة
لفقدانها او بجمع بحيث يمكن بوجه جميل واستنباط الاحكام من الادلة كتاب الفقه و مسئلة

الضد والمفاهيم والتعريض والتلويح والكناية وغيرها للعلم بحاله الدلالات في
نفسها وفي القواعد التي بنيت عليها كيفيا لا ومعظم هذا الباب فيه يرجع الى العرف فان
ظهر ونه احتاج فيرجع الباب الى اصل واحد وهو اصل العدم بل التحقيق ان الحاجة
في المقام الاول ايضا اشد باعتبار قواعد الاصول والنظر في المعارض واللوازم
المخفية كما مرت الاشارة اليه ومعظم الخلافات الخ بريد ان النزاع
وان لم يقع ابتداء في صدق الكلي على الفرد لكنه يرجع اليه ويبتنى عليه كالنزاع
في زوال النجس بالمضاف وفي دخول وقت المغرب ما هو بالاستتار او بذ
ماب الحمرة وفي دخول من اشتغل بحيض الى المسجد وفي تطهيرها الا غير ذلك مما
لا يحصى ولا يكاد ينقر عليهم بتنازعون صريحا ما يندرج هذا الفرد تحت هذا
الكلي ام لا الا نادرا ويجب الاجتناب الخ يريد ان الحكم الشرعي
اذا دار على اندراج الفرد في الكلي وتعلق الغرض به فربما يلج في النفس الاندراج
لتعلق الغرض به وميل الهوى واليس بواضح في نفس الامر فلا بد ان يجرد النفس عن الهوى
عند النظر في ذلك وينبغي ان يجتنب نفسه الخ هذه الملكة اعني قوة
الضعف والاعتدال مما لا يكاد يخفى على النفس كغيرها من الملكات وما يقع بين
الناس من ادعاء المخالفة الواقع في هذا الباب فهو انما على علم فاذا كان
الغرض علم بما في نفسه كفاه اطلاعه على ما عرفنا اللهم الا ان يخاف منها التمويه لتعلق
الهوى بالاستقلال والتصدي فليأخذ بالحائط وينتهيها فانها امارة كل سوء
او يتفق في هذه الملكة وغيرها من الملكات النفسية يرجع الى ما صفاه الاله الا دال
اعني الذاتي بخلاف غيرها كالشجاعة والكرم فانها من صفات النفس وليس مبدع

ان يدرك غيره ولا بد له نفسه كالبصر وفيه ان عدم ادراك البصر نفسه لعدم شرط الابصار
ولو من الغير يعني عدم القرب المفرط وكيف كان فالميزان الذي لا يحيف ح ولا ان نثق مراعاته
ان يرى الجدار له يستنبط الاحكام ثم يعرض ذلك على ما يعقله الفقهاء منها وحكوا فان
وافق فالغالب صحته ان شاء الله تعالى وان انعكس فالطالب يجب منه المتعين وتهمته لاحتمال
لعدم اعوجاجه يريد بعدم خطائه غالبا بسبب لا اعوجاج وفيه تامل اذ غاية ذلك
بها كما لا يكفي شهادة نفسه على اجتهاده من تقليده لانها بمنزلة شهادته على صادق عليه وهو
بين جنبيه فكان خفاؤه عليه بعد رضا الشهادة نفسه ح فاذا ادى ذلك في نهج
التعويل من غير اشكال فان قلت كان ينبغي له ان ياخذ في اثناء تمرين جودة الذهن
والاعتدال والا فلا تقع العدالة مع القصور والاعوجاج ح فيحتاج الى من يعرف ذلك
منه فانه لم يدرك ما في نفسه فكيف يدرك ما في نفوسهم او نقل الكلام الى من يشهد لهما
وهكذا الى ان يتسلسل الا ان يكون مشهودا له بالملكة قلت ان العدالة تمنع من
الشهادة بغير المعلوم الا ان يكون بمكانة من العناد بحيث يخفى عليه حال الحجة فقط
بتحقق الملكة مع انتفائها فان قلت ح حاصل هذا السؤال ان جهلنا بالشرط
يستلزم جهل المشروط ولما كانت هذه الملكة غير منضبطة لتفاوت مراتبها ولم
نعلم اي مرتبة منها هو شرط العالم المجتهد لكن لا بد من العلم بالمجتهد لتكليف الناس با
لرجوع اليه والاعتماد عليه بل لا بد للمجتهد نفسه من العلم بها ليعتمد على احكامه فلو لم يكن
بحيث يتمكن من العلم به كان تكليفهم به من تكليف ما لا يطاق وحصول ان اشتراط
هذه الملكة مستلزم للمحال وما يستلزم المحال محال فعلم انها ليست بشرط
وايضا ح هذا سؤال اخر ثان وحاصله ان الكلمة متفقة على وجوب الاجتهاد على كل احد

عينا او كفاية وهذه الملكة من جملة الغرائز الخلقية التي لا توجد في كل احد كغيرها
من الملكات وليست من الامور الكسبية التي يصح التكليف بها اقصى ما هنالك انها انما
تتقوى بالاعمال كما تشاهد بالشجاعة والكرم وغيرهما كيف تتقوى بتكرر الاثار
وان لم تكن ثابتة لكل احد ولا يمكن اكتسابها فكيف يصح تكليف كل احد بشرطها
وهو يستلزم التكليف بها لا يقال هذا دفع دخل يرد على السؤال
الثاني وحاصل هذا الدخل منع وجوب الاجتهاد على كل احد وانما يجب على ذي
الملكة فلا ياثم بتركه الا ذو الملكة لا جميع الناس وحاصل الدفع اولا
انه قد تقدم ان الملكة انما تعرف بتكرار الاستنباط عن مجتهد جامع ولا اقل
من عدلين وذلك انما يكون بعد الاجتهاد فلو كلف بالاجتهاد كل من ملكتها في نفس
الامر بمجرد ثبوتها له قبل الاجتهاد للزم التكليف بشرط لا يمكن العلم بشرطه
وانه محال لان شرط التكليف العلم بالمكلف به او التمكن من العلم فكان تعلق التكليف
بذوي الملكة محالا وثانيا بانه لو فرض جمع ذوي الملكة للاجتهاد وهم غير متعينين
يلزم تاثيم غير المعين وهو غير معقول وثالثا بان المجمع عليه انما هو
تكليف الكل كما صرحوا به حيث حكموا بتاثيم الكل عند الترك فقد بطلت المقدمة
الاولى التي حمل عليها الاعتراض والجواب محل ح اي شئ اي
حق هذا واي تقرير تحقيق بقول المعترض تارة ان اشتراط الملكة يقتضي الى
التكليف بالعلم بما لا يمكن العلم به من حيث ان الملكة غير معلومة وقد كلف الناس
بالعلم بالمجتهد واخرى بان اشتراطها يقتضي الى التكليف بغير المقدور من حيث
انه اوجب الاجتهاد على كل احد وما كل احد بذي ملكة ونقول في الجواب عنهما

نعم ما اشترطنا لكل مجتهد مجتهد بل في المجتهد المطلق الذي يجتهد في سائر المقامات
لاحتياجه اليها في المقامين الاخيرين دون من يقتصر في الاجتهاد على المقام الاول فانه
تجزؤ و حاجة في المقامات حسب ما يجتهد فيه وقد عرفت انه في المقام الاول لا احتياج اليها
فان المجتهد الذي يبعد على وجوده بين ظهراني الناس نظام الشريعة و يجب على الناس
معرفته والرجوع اليه هو المطلق الذي دفع اليه مقاليد الشرع قام فيها مستحقا لا يحجم عن
فهو ولا ينكل عن خصومته والمتحري الذي اقتضى بسالفه النصوص والظواهر المجردة عن
المعارض وهل لا الاجتهاد الذي اتفق الكل على وجوبه على الكل عينا او كفاية
الاجتهاد المطلق ام ذلك المخاصم ولا ريب ان من حكم بهذين الحكمين انما حكم بهما على
المطلق فما ذا يجدي التطويل بعد هذا بان من الاجتهاد ما لا يشترط فيه هذه الملكة
انما ينفع من اجتهاد يكون كذلك في جملة ان يسأل عن الاجتهاد الذي اوجبوا على
الناس والمجتهد الذي اوجبوا عليهم الرجوع اليه المحبوس هذا من ازاد في مسكه نحو الجواب
محوغ عن الاول ان الشرط هو القدر المشترك بين المراتب المختلفة لا مرتبة منها بخصوصها
وبالجملة ما صدق عليه التصرف في الاعتدال في بحثه وذلك مما لا يكاد يخفى على السواد
فضلا عن اماثل الناس و خاصتهم فما ظنك بالمجتهد نفسه وبالجملة فالعامي اذا اراد
تعرف المدين رجال الربانيين وحملة العلم و سأل عن المرجح كما يسأل في كل حرفة عن المهرة
فيها من اهلها و ذوي التجربة بها فان وجد الكلمة مجتمعة في الرجل او اختلفت بذل
الجهد في التعرف فيدرج الى اهل السداد والتقوى و ما كان لا يخفى بعد ذلك السعي لا
يكلف بعد ذلك بمعرفة كل شرط شرط من شرائط الاجتهاد وعن الثاني ان
الواجب على الناس كافة انما هو ان يكون فيهم مجتهد ولو في البلد لا اهل القابلية

في الاشتغال بالمطالب والمهاجرة في اكتساب العلوم لسنم وجوب المجتهد بين
اظهرهم حسب ما مر بيانه في الاجتهاد نعم يتجه هذا السؤال على القول بالعينية
وتفصيل الجواب عن الاعتراض الاول انه محصول ما اشرنا اليه من ان الشرط هو القدر
المشترك وان ذلك مما لا يكاد يخفى الخ فتفصيل ذلك باعتبار القسم الاول
والاخيرين عبث وانا نقول لو ينصب نفسه الى طريق معرفة المجتهد حصول
الملكة عنده وهو الاعتراض الثاني الخ هذا يرجع الى ما ذكر من الجواب
الاجمالي وقد عرفت فساده وسؤال بعد ذلك عن وجوب الاجتهاد في المقامين
الاخيرين متجه وجوابه عن ذلك بامكان القول بالوجوب على ذوي الملكة خاصة
غير وجيه و يجاب بالوجه القطعي بالوجوب على كل احد لما عرفت عن وجوب الاج
تهاد المطلق الخ فهو داخل السؤال وجوابه ما قلناه ثم ما الذي اختصاص الوجوب
لذي الملكة وكان هذا غير الذي يورده المعترض بالاعتراض الثاني وكان
قد دفعه بامور منها ان الوجوب لو اختص بذي الملكة و هي لا تعرف الا بعد الاجتهاد
لزم التكليف بما لا يمكن العلم به وهو باطل لان من شرط التكليف علم المكلف
ومنها لزوم تكليف غير المعين اخذ المحصل يجيب عن هذا الدفع بامكان تسليم الملازمة انما
اللزوم فاسد لهذا الدفع بعد اخفاء شرط التكليف الخ ثم اجاب عن الوجه الاول
من وجهي الدفع بامكان تعيين الملكة بعد الاجتهاد وعن الثاني بانه يمكن
تعيين تحقق التعيين بل نلتزم بتأثيم غير المعين نعم باثم الكل قبل تعيين الملكة
ان يحصل منهم مجتهد في المقام الاول القصير هم في تحصيله وعن الثاني بان ما
صح جوابه من تأثيم الكل انما هو عند ترك الاجتهاد بالكلية اما مع وجود المجتهد في

المقام الأول فلا وهذا خبط كله اما الاول فلانه لا وجه لتخصيص التعيين بما بعد
الأول العدم توقفه على الملكة بزعمه انما يتجه ذلك لو كان موقوفا عليها فاذا اجتهد
فيه قبل انه ذو ملكة والا لم يجتهد فيه فيشهد واحد عند البلد او عرفه هو نفسه بذلك
مع انك قد عرفت ان تحقق مكان العلم بها قبل الاجتهاد ممنوع واما الثاني فقد علم
ان تأثيم ذوي الملكة لا يستلزم تأثيم غير المعين بحال لانهم وان لم يكونوا معلومين
ولا عالمين بانفسهم لكنهم في انفسهم متشخصون متعينون في الخارج على
تعلق الاثم بهم وتوجه الخطاب اليهم اقتضى ما قلنا انهم انما لم يكونوا مقصرين
في عدم استعلام ما هم عليه من الملكة المذكورة او تحقيقها يكونون تأثيمهم فيها
لكن المفروض انهم مما يعملون وبعد تسليم عدم العلم انهم متمكنون من الاستعلام
فقد اخطأ في ذلك المعترض والمجيب حيث اقتصر على ذلك واخذ بعينه وعلى ما
صلاة التأثيم عند انتفاء الاجتهاد بالكلية للكل التقصير هم في ترك ما لا يحتاج
الى الملكة الى الاجتهاد لا الغير معين وبعد حصول الاجتهاد في المقام الاول لا يمكن تمييز
ذي الملكة والاذى مع تأثيم المعين ان هنالك نقيضا لما عرفت من التحقيق فضلا
الا مما في التعيين من السماحة حيث لم يذكر ان الاثم مع انتفاء الاجتهاد رأسا هو
الكل لكنه اشار اليه اشارة خفية بقوله لان عدم التعيين قبل الاجتهاد في القسم
الاول مستند الى تقصيرهم في ترك الكل الاجتهاد بالكلية انما غير المعين الذي
لا يعقل توجه الخطاب اليه ولا تأثيمه ما يذهب اليه بعض الناس في الوجوب
الكفائي من ان المكلف به واحد لا على التعيين واما الثالث فلان تصريحهم
انما كان بتأثيم الكل لعدم الاجتهاد المطلق ولا يدفع الاثم وجود المتجزي مطلقا ومن

بوجوب الاجتهاد انما الجواب عن الاول انه يمنع توقف معرفة الملكة على الاجتهاد
كما عرفت وعن الثاني يمنع لزوم تأثيم غير المعين على تقدير تخصيص الوجوب
لذي الملكة لما مر من انهم متعينون واما الثالث اعني تصريحهم بإثم الكل عند
انتفاء الاجتهاد فحق ولكن من هذا الذي يلتزم اختصاص الوجوب كفاية بذوي
الملكة وقال مولانا الخ ليت شعري من هذا الذي يوجب على الناس
كفاية ان يكون فيهم من يحيط بجميع ما يحتاج اليه الامة من الاحكام حتى العامة
كما يصرح هو وابن الخاصة كالجوامع وغيره بقول اظهر كلام ليس هنا الحديث
الى ذلك اما العامة فلم يثبت عنده ذلك في النبي صلعم وهم ينسبون اليه الاخذ بالا
جتهاد ويعترفون بان ليس من الصحابة ولا التابعين من احاط بجميع الاحكام جزرا
واعظم رجالهم المجتهدون الاربع ويحكون عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة
فاجاب عن اربع وقال في ستة وثلاثين لا ادري بل حكى صاحب الخواص
عن الادب وصدور الشريعة انكار تحقق المجتهد المطلق المتمكن من استنباط جميع
الاحكام وقال الغزالي في المنخول واما ابو حنيفة فلم يكن مجتهدا لانه كان لا يعرف
اللغة وعليه يدل قوله ولو رماه بابو قبيس وكان لا يعرف الاحاديث ولهذا
جرى بقبول الاحاديث الضعيفة ورد الصحيح منها ولم يكن فقيه النفس بل كان
يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول ثم من اجاز تحققه وهم الاكثرون
اختلفوا فمنهم من ذهب الى ان فرض الكفاية لا يتأدى الا بالمجتهد المطلق ومنهم من
قال انه يتأدى بمن يقوم مقام المطلق وهو التابع له المجتهد في مذهبه والناسخ
على اصوله فلم يعتبر ما فيه ما يعتبر في المطلق من الشرائط بل تكفيه معرفة قواعد امامه

فاذا سئل عن حادثة لم يعرف الامامية فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها
على اصوله وهو يسمى المجتهد في المذهب ومنهم من زعم انه يتادى بهذا فرض الكفاية
في الفتوى ولا يتادى فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى واما
اصحابنا فلا يعرفون الاحاطة بجميع الاحكام الا للرسول صلى الله عليه وآله واهل بيته الائمة
المعصومين عليهم السلام واوجب على وجوب ان يكون في الناس من له ملكة يقتدر بها على
استنباط الاحكام من مداركها ليرجع اليه الناس في كل ما يحتاج اليه مما وجب عليه
الصلوة والصيام وذلك الزكوة والجهاد وذلك الحج وهذا الامر بالمعروف والنهي والتكسب
عن المنكر وهكذا وليس في ذلك الحجة البالغة والعذر المبسوط فان الامر دائر بين من
يوجبوا على كل مكلف استعلام ما يحتاج اليه من الاحكام من مداركها وفي ذلك من
حرج شديد ما نفاه الكتاب والسنة او يكون فيهم من له ملكة يقتدر بها على
القيام في كل واقعة بما يستحق ان وجد دليلا اخذ به وان تعارضت عليه الادلة
خير او الامارات تردد واخذ بالحائطة وان لم يجد دليلا ولا امارة رجع الى ما
دلت عليه الاصول ولو لم يكن في ذلك الا آية النفر لكفى وان قلت
بان المراد بالتفقه مطلق المعرفة كما قالوا الا ان المعرفة الكاملة لا يكون الا بهذا الطريق
فالتزموا بذلك ليت شعري كيف صحوا ولا الانكار من ذلك وليس يجب ان يكون في
الناس من يرد الفروع الى الاصول كما في الصحيحين علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم
ان تفرعوا ويجمع بين الاخبار المختلفة ويرجح ما ترجح منها بالطرق الواردة عنهم عليهم السلام
ويعرف الناسخ والمنسوخ والمحكم من المتشابه والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق
والمقيد ومذاهب العامة ايام الصدور حتى يعرف الموافق لكتاب الله والمخالف للعامة

ويعرف المشهور بين الاصحاب من الشاذ والمتاخر صدوره من المتقدم وما يكون الحوط
في الدين من غيره وغير ذلك مما يتعلق بالاخبار ليقدم المشهور والمتاخر صدوره وما
يوافق الاحتياط ويعرف معاني الرجال ليرجح خبر العدل على غيره والاعدل على العدل وكذلك الافقه
والاصدق والاورع بل العارف بمحاوراتهم ولحن كلامهم من غيره حسبما جاء به خبر
المفضل الى غير ذلك ولا اقل من ذلك ليرجع الناس اليه في استعلام الاحكام فيالا
فكم في الاخبار من عويصات ومعضلات لا يقوم بادراكها العلماء الا بعد التروي الطويل
واستنباط الخبر والرجال فان قالوا نعم نقول بالاجتهاد وقد اوجبوه اذ ليس
الكلام الا انه في المأخذ كي يجوزوا الاخذ بالاجتهاد ما لا يرضونه مأخذا من اجماع او
نحوه اولسنا قد منعنا من كون القياس مأخذا ولم يفض بنا ذلك الى المنع من
الاجتهاد وان كانت الاخرى فقد ذهبوا الى المنع لاحدهم ورد دونها جاهلية
[illegible] فليت شعري ايحجرون على الناس ويطلبون ان ياخذوا عن معالم دينهم ام
يسقطون ذلك عنهم وان اوجبوا فعلى ما يرجعون وليس بنا الرجوع
وسيرد ذلك الا التكليف بما لا يطاق فان احالوهم على ما في جوامع العظام من كلام
ويبان فيها معناه فانه اوجبوا على كل واحد منهم ما لابد منه في استعلام
الاحكام من مداركها وان قل بما ذكرنا فقد لهم حرج شديد الذي استفاضت
الشرايع على خلافه ثم او يقول في اسوء مما فروا منه فانهم منعوا من وجوب
الاجتهاد كفاية وقد اوجبوه عينا وان قنعوا بواحد واحالوا الباقين عليه
فهو القول بالاكتفاء كفاية ولم نجد المنع عليهم بطلا وان اجازوا لكل
واحد ان يفتينا ولو بناء على الجهل والعمل بما يتفق مع ما عرض بسبب التقطيع

وكثرة التعارض وخفاء القرائن وغير ذلك مضافا الى غموض كثير من الاخبار حتى
صعب على العلماء المهرة استعلام الاحكام بعد بذل الجهد فضلا عن غيرهم فتلك
المفسدة العظماء والمصيبة الكبرى التي قامت الضرورة على بطلانها ولقد حكي عن
الشهيد ثم ما يقارب مضامينها بحيث قال بعد ان حكى عن بعض الفضلاء ان
في الايجاب المستدل فيها باجماع المحصلين والكتاب والسنة ودليل العقل او
عن ضرر ذلك كله بما اجبنا عنه مفصلا في الكتاب بما حاصله انا لا نخل بالمنع اصلا
والتحقيق بان النبي ع م كان يحدث اصحابه فيفهمون حكمه فهم من قوله او ان
احتاجوا الى السؤال سألوه وبحاصل يحمل الحديث الى البلاد والبوادي و
المفاوز فيعلم الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل بالعام الى مجيء المخصص والمطلق
الى مجيء المقيد وبالذي ينسخ الى ورود النسخ وهكذا كان الامر الى اواخر
زمن الائمة عم فجمع بعض اصحابهم بعض الاحاديث المتفرقة ببعض ابواب الفقه وكان
هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص كل عام وقع فيه ما
يخصصه ولا كل مطلق ما يقيده ولا كل ما له معارض ما يعارضه ولم هؤلاء
متوقفين عن العمل به حتى ينظروا في اصل آخر هل فيه مخصص ولا امر لهم بالظفر وربما
جاء العام في كلام م والخاص في كلام مخالف ثم لم يكن في اكثر الاصول تنبيه
في الاحاديث الدالة على وجوه الترجيح عين ولا اثر والائمة عم كانوا عالمين بان
شيعتهم هكذا كانوا يفعلون ولم ينكروا عليهم ثم استمر الحال على ذلك الى
زمان تاليف الكتاب المنيف الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تا
ليف الفقيه ومن ان يجلبان صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما او كان

العمل عليها الى زمان تاليف التهذيب فاجتمع فيه اكثر احاديثنا وظهر التعارض
الكثير ما كان قبل الشيخ اختار وجوب الترجيح والتخيير اسهل الامر ثم قال فنحن الآن
ندعي ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء
بما فيه من احاديثه فان ظفر بمخصص او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له
معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح يجري فيما عن له يجري فيه وان
بلغه اكثر واحد يعمل بمقتضاه ولا يدع تعارض وجوه الترجيح عنده من ترجيح
لواحد او التخيير وقد سبق للشارع حكم بعدم وجوب الترجيح وانت بعد
ان سمعت ما ذكرناه ما كنت لتحتاج الى الكشف عن مواقع الرد في هذا التحقيق
واين هذا المتأخر الذي ليس عليه الا ما عقل من حال او لم يعرف الاحكام بعد
تراكم الاحوال الاخبار واضطرابها وخفاء القرائن واشتمالها على التناقضات
وعروض انواع الخلل في المتن والدلالة والسند انتقاص من على ذا الثم من تصفح
كتب الرجال ونظر الى احوال العلماء المعاصرين لاصحاب العصمة فضلا عن
المتاخرين وما كانوا عليه من التحقيق والتعمق والاشتداد والتامل في وجوه
الترجيح علم انهم بعد كثرة الاصول والمؤلفات ما كانوا ليكتفوا بكتاب
واحد او اصل دون فاما صاحب الاصل الذي جمع فيه ما سمع او رواه لم اكتفى
فلا ريب انه ما يعمل به دون غيره كان ما اختفي يجمع من الاصول او الكتب فان
كان المعاصر كالفضل بن شاذان وغيره من المشايخ لانه كان للمؤلفين
الكافي والفقيه الملك دون شيخ التهذيب عليهما فانه اذا امانحي
العلماء الراسخين وتحقيقاتهم ومؤلفاتهم كابن الجنيد وابن ابي عقيل

وشيخنا المفيد والسيد المرتضى وغيرهم فكان هؤلاء من تلامذة الصدوق وحملة
كتابه وفيهم من لا يوجد مثله في العلماء فهذا المفيد يقول فيما كتب على مقالات الصدوق
في العدد والاسهاء وشهادة الصدوق
في مفتتح كتابه نعوذ بالله من معتقد حتى تكون بمنزلة الاخذ منه مشافهة
حسبما تقرر في الرتبة وفيما سبق من امثال هذه المباحث ما يغني عن مراجعات
كتب الرجال في تعرف صحة ما ذكرناه ثم نقول بعد هذا كله رجوعا الى اصل البحث
ان وجوب وجود المجتهد الذي ذكرناه اعني صاحب الملكة لا العالم بجميع الا
حكام كما زعم صاحب الفوائد وان كان هو المعروف بين حملة العلم لهو من
الحجج وقيام الدليل عليه بل ظاهر كلام كثير منهم كما ذكر لكن وقوع الخلاف في
جواز خلو العصر من المجتهد حتى نسب الاكثرون الى الجواز وما يحكى المنع الا عن
الحنابلة من الفقهاء وجماعة من المتكلمين ناص بعدم ايجاب الاكثرين للاجتهاد
والا لزم اتفاق الامة على الخطأ الا انه لا يبعد من اكثر هؤلاء التزام التناقض بين قولهم
في ذلك على ما لا يخفى ولا يخفى ما فيه التزم قوم منهم جواز كفر الامة كلها واعتذروا
عن الاجماع بانه انما اوجب اتباع سبيل المؤمنين وهم حينئذ ليسوا بمؤمنين ولم يلتفتوا
الى ان عمدة احتجاجهم على الحجية قوله لا تجتمع امتي على الكفر لا ينبغي الصدق وقال المحتج
المانعون من الخلو بما ذكرناه من لزوم الاجماع على الخطأ لان الاجتهاد فرض كفاية اجاب
المصنفون بان فرض الكفاية انما يجب اذا كان مقدورا واما اذا فرض خلو بموت العلماء
لم يكن مقدورا مع ان الكلام انما هو على تقدير الانتفاء الوجوب العيني فضلا
عن الكفائي مع عدمها وامتناع الاجتهاد مع عدم المجتهد كما في الشادرين ومن جرب

منهم على ان الواجب كفاية ان يكون في كل بلاد مرجع في الفتوى والقضاء ولا
يكتفي اهل العراق بمجتهد الشام ولا اهل الشام بمن في الحجاز فاذا فرض موت مجتهد الشام
مثلا وليس هناك من هو في طريقة الاجتهاد وان لم يبلغه وجب على اهلها الجمع ان
ينفروا الى العراق او الى الحجاز او ابعد من ذلك من يكتسب العلوم حتى يبلغ الى درجة الاجتهاد
ويرجع اليهم وهم في خلال ذلك يبذلون الجهد في تعرف الاحكام العملية ولو بالتباسع على
ما سيأتي ان شاء الله تعالى ثم قيل سيقضي الانكار بعد هذا الا عمي لا عوضا له الا التزويج ولا
نكايت على ما هو عليه ثم رأيت صاحب لسان الخواص يحكي عنهم ان منهم من ذهب
الى ان فرض الكفاية لا يتادى الا بالمجتهد المطلق ومنهم من قال انه يتادى بمن يقوم مقام
المطلق وهو المجتهد في مذهب الناسخ على اصوله ولا يشترط فيه شرائط المطلق ومنهم
من زعم ان هذا يتادى به فرض الكفاية في الفتوى ولا يتادى به فرض الكفاية في احياء
العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى وقضية انهم مجمعون على كون الاجتهاد فرض
كفاية الا ان بعضهم يزعم ان المجتهد في المذهب يقوم مقام المطلق كما استظهر ذلك
من كلام من في النهاية انه اختلف الناس في خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتوى
اليه فمنع قوم كالحنابلة وجوزه اخرون اما الامامية فان الزمان عندهم لا يجوز
خلوه عن المعصوم مع وجود التكليف لكنه لا يسمى مجتهدا عند الامامية هذا
نصه ثم نقول ان ما توهم صاحب الفوائد على الفريقين زعما كان لم ياخذه وذلك ان
الامام الرازي كما سبق زعم ان الاجماع انعقد في زمانه على جواز تقليد الاموات
فعلل ذلك بانه ليس في ذلك الزمان مجتهد ومعلوم ان من المجتهدين للمعنى الذي قلنا
فعلم انه يريد العالم بكل ما يحتاج اليه الناس وحكى صاحب لسان الخواص عن الامدي وصدر

الشريعة انكار تحقق المجتهد المطلق المتمكن من استنباط ساير الاحكام لكن لا يخفى ان
منا(ط) وهم منهم وخطاء بني على الاصطلاح المجمع عليه مبني على ظاهر قولهم معتمد على
استنباط الاحكام بناء على ارادة الاستغراق الحقيقي وانما المراد العرفي يجب ان يصدق
عليه ذلك فيما يحتاجان يكون كما حققنا بحيث يقوم في كل مقام يحتاج بحكم في موضع
الحكم ومتى يجد في موضع التردد حجة دالة على الحكم مطلقا فليس المجتهد وادى لمن سكت
ههنا ولم يجر جوابا لعدم اتضاح ما حكاه   تنبيه اذا حصل لمجتهد تسليم صحة
الاجتهاد ان احكامنا اليسيرة مما يتعلق به الاجتهاد لكان قطعية القطعية مداركها
وقد اشتهر ان القطعيات لا اجتهاد فيها وانه انما يكون في الظنيات ومن ثم اشتهر اخذ الظن
في تعريفه يتوجه عليه اولا انا نمنع كونه مداركها قطعية لان المرسلين او لكن قطعية الصدور
لا يستلزم قطعية الحكم فهذا كتاب الله قطعي الصدور مع ان دلالته في الغالب ظنية انما
تستلزم قطعية الصدور قطعية الحكم اذا كان المقطوع الصدور نصا سالما وكون
القطعي الذي لا يتعلق به الاجتهاد انما هو النص المتواتر وما ثبت عليه الضرورة او انعقد
عليه الاجماع الظاهر من جملة الاحتياج الى الاستفراغ وسع وبذل جهد واما ما يحصل
الا بعد النظر والاستدلال فهو محل الاجتهاد مع ان اعتبار الظن في الاجتهاد انما وقع في
كلام اكثر العامة وبعض اصحابنا واما الاكثرون فعلى عدم الاعتبار والى هذا اشار المصنف
بالاشارة الاول بالثاني والى الثاني بالثالث ولم يتعرض الثالث وقوله في الاوائل
انه في التحقيق راجع الى النزاع لفظي يشير الى ان القصد ان اعتبار الظن في تعريف الاجتهاد
ان لا يسمى ما اوالحكم من القطعيات اجتهادا اصطلاحا وذلك لا يستلزم الخفا
عن نفس المجتهد في تناول الاحكام منها بر آثار المقدمات التي ينبني عليها الاستنباط

مثلا الخ هذا المثال وان كان للمقال فيه مجال فان كان للسورة يتحقق
بمجرد السؤال فيهما فقد ادام المقصد الا ان الغرض كما قال ان يجمع ما يتوهم على اصحابنا
انه قول بلا استدلال يرجع الى ابواب الملازمات والى اثبات فرد غريب العربية
وقد اختار المصنف هذا المثال ودونه ورتبه باب المقدمة لبعض ظاهر الملازمة
وابواب المفاهيم التي كادت ان تكون من بديهيات اللغة ونحو ذلك
اذ احد من العقلاء لم يجر القول في الاحكام الشرعية بغير دليل الخ هذا التعليل لقوله
ولا اقول كما يتوهم ظاهر النظم لعدم المناسبة وانما ذهب به الى ما شنع عليه الكلام
تنزيه الفقهاء عن الاخذ بالاراء   فان الفتاوى المذكورة في كتب العلامة
هذا دفع لما عسى ان يقال ان صاحب الفوايد انما عاب على المتاخرين كالعلامة
ومن يليه فاجاب بانهم انما سلكوا في الفتيا سبيل من قبلهم فان كان عيب فعلى الكل
فان قال لا يجوز رد الفروع وتحريها الخ   وقوله ثانيا فان قال
ان فردية الفرد الخ يقول ان صاحب الفوايد ان ذهب يقول انهم لا يرتابون انهم
يقبلون بمحض الراي والاستحسان فذلك الذي لا يلتزمه احد وانما يريد
بذلك اجراءهم الاحكام الكليات في جزئيات لم يقم على جزئيتها دليل واكتفاؤهم في
ذلك بالظن ولما كان ذلك غير سايغ صح لي ان اقول انه حكم بغير دليل قلنا انا لا
نعهد من الفقهاء الاكتفاء في فردية الفرد بالظن نعم هم مما ياخذون بالادلة الظنية
التي قامت على حجيتها الادلة القطعية على انه لا مانع من الاكتفاء في فردية الفرد بالظن
الخ لما هو نص ما دل على حجية خبر الواحد لحجية واعترض السيد شيخ ههنا بانه ان
كان يشير بقوله انه لولا الاخذ بخبر الواحد لبقى اكثر الوقايع عاطلة عن الحكم

ولم نعرف اكثرها فالحنفي القايل بالراي والاستحسان يقول امثال ذلك الجواب
بجواب وان اسا دل الدليل على الاستحسان او ظواهر الاخبار منعنا وكان يتبين بذلك الدليل ما
ذكره المص منا الفرق الوجوه الثلثة قلنا لا وجه المعارضة عقلا لم الحنفي لانه ان اراد
ان ذلك الدليل يلزمنا معاشر الامامية فاجماعنا المنعقد وضرورة مذهبنا قامت
على المنع من الاخذ بالراي والاستحسان والقياس والاخبار التي تجي من طرقهم
فلم يبق لنا في الوقايع الا الاخبار الاحاد التي تجي من طرقنا فاخذنا بها وان اراد انه حجة على
الحنفي ان يتعلق بذلك على طريقة اهل الخلاف فلم لا يقولوا انه في العمل الحجج على
واخبار الاحاد منعناه مع ان الذي ذكره المص منا الغا وانه لو لا حجية اخبار الا
حاد لم نعرف اكثر التكاليف لا ما انما عرفناها بها ومعلوم انه لم يتحقق ان يقول اثر
ذلك على انه انما يحسن الرد بالمعارضة حيث يشتبه الامر وما نحن فيه ليس محل شبهة فان
مجرد ترك الحكم بفرعية ما لم يقطع بفرعيته لا يلزم خلو اكثر الوقايع من الحكم ولا الجهل
باكثر التكاليف ولا خلو واقعة واحدة ولا الجهل بتكليف واحد اذ اقصاه
ان يبقى ذلك القليل النادر في جنب المقطوع به على الاصل ويحكم المتعلق بالكلي
والتكليف به ثابت علما او علما مثلا وجوب الحج على المستطيع ثابت لا كلام فيه
ولما وقع الشك في اندراج المتمكن من دفع العدو بالمال في المستطيع فاذا نجعل الاندراج
اوجبنا عليه الحج وان ابينا في الحكم بالفرعية الا بالقطع رددنا الى الاصل البراءة من
الوجوب ولا يلزم من ذلك الجهل بتكليف المستطيع او غيره ولا خلو واقعة من حكم
وكذا الحكم بالحايض في وطيها ولبثها في المسجد معلوم ثم لما وقع الشك في من نقت
من حيض ولم تغتسل اهي حايض ام لا فان جعلنا الصدق بمعناه في الوطي واللبث

وان لم نقنع في الحكم بالفرعية الا بالقطع رددناها الى الاصل الاباحة والحقناها
الوطي واللبث ولا يلزم من ذلك الجهل بتكليف الحايض قبل النقا او بعده ولا خلو
واقعة من الحكم وعلى هذا القياس ثم الظاهر ان صاحب الفوايد انما اتفق لاصحاب
في بنا الاحكام الشرعية على ما لم يرد به النصوص من عمومات الاجماع وابواب الملازمات
وانحا المفاهيم وغير ذلك من القواعد الاصولية لا يرد الجزئيات الى الكليات
فان المرجع في ذلك الى الصدق بحسب العرف والاخباري والاصولي فيه سواء
والمدار فيه على ما تطمان به النفس وما يقع من الاختلاف كما في المستطيع المذكور
انما يجي من اختلاف الانظار في تعرف العرف هذا يدعي تحقق الصدق وذاك يمنع
ويقول لا اقل من الشك وهو كاف في المقام ولعل الاول اخذ الاستطاعة لغوية
والثاني عرفية فعلى القول بتقديم اللغة على العرف يتجه الاول وعلى القول بالعكس
فالعكس وفي التحقيق في مثال الحيض عدم الصدق وكذا في الكلي انما جاء من مراعاة
ظاهر الخطاب وعدمها او لا اهل كلام فان المولف كرره وبالجملة فالخطب في هذا
البنا وان اتسع سهل ولكن المص استغطه وجعله مجالا لافكاره ومثارا للنزاع
ومطمح الانظار وهو لا دار الحاجة الى الملكة والاستعداد   وايضا انه
اورد في هذا جواب ثان عن سوال الاول الوارد على تسرية الحكم المتعلق
بالكليات الى الجزئيات يقول اولا ان تعلق الحكم بالكلي فان تعلقه فا
الجزئي بعد ثبوت الجزئية بل لا معنى له الا ذلك لان الاحكام الشرعية انما
تتعلق بالامور الخارجية وثانيا انه قد جاءت النصوص بالتفريع وظاهر
ارادة الحكم الملازمات للمفاهيم ونحو ذلك وهذا ينفي ما ذهبتم في تنزيله وتاويله

الى الارادة اجراء الكلي في الجزئي وانت خبير بان هذا السوال مما لا يسئل عنه اصولي ولا
اخباري ولا ينبغي من صغار الطلبة اترى ان الاخباري لا يحكم على جزئي حتى يرد فيه
نص بخصوصه ولا يكتفي بالحكم المتعلق بالكلي حتى يجب على الاصوليين ان يحتاج
الى الجواب تارة بان التعليق بالكلي قاض بالتعليق بالجزئي واخرى بان
النصوص قد جاءت بذلك والتطويل في ذلك اذ لا يحتمل كونه من جنس
الاداء فيقول للاخباري اعلى انه يرد بالاجتهاد المعنى المتعارف الذي هو عبارة
عن بذل المجهود في تحصيل الظن بحكم شرعي او في تحصيل شيء من الاحكام القطع بان
معنا ليس من جنس الادلة فلا يتجه قول السيد ان الادلة ومن الذي يتوهم كونه منها
انه ليس منها قلت وكذا الاجتهاد بالمعنى القديم اعني اثبات الاحكام بغير الادلة
لا يتوهم كونه من الادلة انما قال الشيخ ذلك تغليبا لجانب الكثرة اعني القياس
واخبار الاحاد وما يوجب غلبة الظن اي ذكرنا ان هذه لا توجب شيئا من الادلة
ولا مما يجوز استعماله في الشريعة ومعنى العلم بالاجتهاد والقياس انه يعرف كيف
يجتهد وكيف يقيس لكن لا ادري ما نسب الشيخ انما اراد المعنى القديم فانه لم يك يعرف
في زمانه الا ذاك وهو كذلك نقل خلاف القوم فيه في المقام الاخر وعن السيد انه لم يعرف
الا فيه ولم يكونوا يسمون استعلام الاحكام بالادلة اجتهادا وانما شاع
من المتاخرين والسيد المرتضى التعريفان متقاربان اذ المراد بقوله
من الثاني على طريقته ان لم يثبت شيء من جنس الامارات والظنون وما كان ذلك شيء
من جنس الطرق في طريقه وقد يجوز ان يكون المراد عنده كطريق حجية الامارات
والظنون ولكنه بعيد بل ليس عبارة وكان في موضع اخر منه نعم الشيخ

في موضع اخر من كتاب العدة وقوله كالاجتهاد في طلب القبلة الخ الغرض منه التنظير والاجتهاد
الاجتهاد اللغوي في تعرف الموضوعات يستوي فيه المجتهد وغيره والكلام انما هو فيما يسمى في
عرف اجتهادا وهو الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقد عاب بنقله اي صاحب
الفوايد في انكار الاجتهاد وحاصل الاستدلال على عدم توقف العمل بالاخبار على الاجتهاد
المشروط بالشرائط المذكورة بعمل معاصري الائمة على القطع بان كثيرا منهم بل اكثرهم غير
متصفين بذلك مع استمرار طريقتهم على العمل من غير نكير وحاصل الجواب ان ما ادعيته
على المعاصرين ان كان هو العمل بالصريح فمسلم ولم يوجب الاجتهاد لاجله وان كان
هو العمل بغيره ذلك من اللوازم الخفية ونحو ذلك فممنوع بل نقول انه ما كان احد منهم يحكم
بشيء من ذلك الا وهو ملكة عارف بكل ما يتوقف عليه ذلك الحكم على انا نشاهد بالوجدان
الحاجة الى الشرائط وتحقيق هذا المقام في الاخبار فان قلت على ما ذكرت لزمنا
التزام ما وقع في سوال السابق من عمل المعاصرين بالظواهر والنصوص على الاطلاق من
غير تقييد بعدم المعارض ورد عليه ان الذي سبق في مفتتح البحث هو ان النص لا يحتاج
الى التكلم وغيرها انما هو صريح نص لا معارض له اجاب بان حاصل المنع من العمل مع وجود
المعارض بل الفحص لعلم من سيرتهم عدم الفحص عنه وذلك لا ينافي عدم جواز العمل مع العلم به
قلت هذا السوال انما يلزم الذين يجيزون العمل بما نشا اذ المتعارضين من غير ترجيح
فان قلت لا يجوز العمل الا الخ حاصل السوال ان قضية ما دل على المنع من العمل
بالظن العمل بغير الصريح اما الظني فظاهر واما ما ينتهي الى الاستدلال الا القطع بلزومه
فلاحتمال ان يكون المراد من المطلق الذي تعلق به الحكم ما يتبادر منه من الافراد دون
ما لا يدرك الا بالاستدلال فكانت دلالته مظنونة وان كان لزومه وفرديته معلومة

وفي الاكتفاء بالمس فان قوله لا يمسه الا المطهرون يستلزم منع المحدث من المس والمميز
والمتوضي وان كان بعد الاستدلال وموافقة العلقة القائلة بان عبادته غير شرعية
محدثا الا ان الظاهر عدم ارادته وانما المراد من لم يتوضأ وحاصل الجواب
انا متى قطعنا بالقرينة فلا معنى للتوقف في اجراء حكم الكلي في مع ملحاق لجزئي من الامور بما
لم ينقح مع معنا فانه مسيرة للاصحاب وتقرير الائمة عم بل علمهم وذلك كما هو التحقيق ان
خفاء الفردية يخرج بالفرد عن المعنى العرفي فقد ثم اشتهر ان المطلق لا ينصرف الى الافراد المخفية
اللهم الا ان يكون خفاؤه على بعض الناس دون بعض وبالجملة بحيث لا يبلغ الخفاء الى الخروج
عن المعنى العرفي   سيما الملكة فضيلة انها كيفية وقد تقدم انها خلقية
قلت غاية ما يلزم من ذلك ان كان في كلامهم متعلق فكلامهم مطلق سيما كلام من صدر منه
والوجه انه ينزل على ادلة جواز تناول القاصر عن مرتبة الاستدلال على التقليد فمن جب
ان معاقد الابواب فتاويهم والاخبار المتوفرة في اداء واستفتاء بعد الموت باستصحاب
الاحكام معضلة فلا يبقى الا رخصة الفقيه فكان التبعة عاما   البحث الرابع في
التقليد وهو قبول قول الغير بلا حجة على الخطاء صح التقليد كما في النهاية والمعالم والمختصر وغيرهم
وغيرها من غيرها لقبول الغير من غير حجة اخذ من وضع القلادة في العنق وذلك كاخذ كل
من العامي والمجتهد بقول مثله واخذ المجتهد بخطاب الشرع وكالاجماع وكعامل بالشهادة
فلا يسمى تقليدا لانه بحجة لكنه اشتهر اطلاقه في العرف على اخذ العامي بقول المجتهد
وان كان بحجة والمعالم اقتصر على بيان اصل معناه ولم يبين ما صار اليه في العرف لظهوره
وكانه اصطلاح بجواز تخطئة المعصوم فلا يكون قبول قوله تقليدا وفي قول الغير بحجة
ما يغني عنه وقد اتفقوا على انه لا يجوز للمجتهد بعد الاجتهاد في الحكم تقليد غيره واختلفوا

فيما قبله فقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز كذلك وقيل بالجواز فيما يخصه دون ما يفتي
به وقيل ان كان المقلد اعلم وقيل ان كان صحابيا ومع الترجيح في نظره من غيره وقيل صحابيا
كذلك او تابعيا وقيل ان كان اعلم وتعذر الاجتهاد وقيل فيما يفوت وقته وبخصه
اقوال ثمانية حكاها في التمهيد وهذا الخلاف بين اهل الخلاف والظاهر من اصحابنا موافقة
وقال الشيخ واما المستفتي فظاهر من مذهبهم ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول
الى العلم بالجواز من المفتي في هذه صورة نتجه ان تقليد المفتي واحتج له بان على
ما يوجب التقليد غلبة الظن وانما كان الطريق الى العلم بالجزاء ان بعد غلبة الظن بحال
واحتج العلامة وغيره بان العمل باقوى الظنين المستند الى الطريق تعين واجب وحكى
العميدي عليه الاجماع وهو في مدارك الاحكام مما لا كلام فيه وقد يستدل بأصالة المنع من الاخذ
بالظن ولم يستثن بالاجماع الا ظن المجتهد نفسه والمقلد قبل البلوغ الى درجة الاجتهاد
وباصالة المنع من التقليد ولم يستثن بالاجماع الا القاصر فيبقى ما عداه على الاصل و...
في القاصر كلام وربما اختار بعض المتأخرين الاخير لعدم التمكن من الاجتهاد فكان مضطر
وفيه ... باقوى الظنين من ظن المجتهد لا ظن نفسه ويضعف ما ... كلام الاصليين
المنع وضيق الوقت لا يبيح له سلوك ما ليس بطريق شرعي بل حكمه حكم ما اذا لم يكن هناك
مجتهد يرجع الى قول الافضل الاموات والاحياء ويتحرى ويأخذ بالاحتياط ويأخذ بما
غلب على ظنه ولا يكون ذلك تقليدا بل نوع من الاجتهاد انما المحضور على ان يقلد المجتهد
نفسه كلا على غيره وفي هذا نظر اذ ... المتعلق له بان ظن المجتهد اقوى من ظن نفسه
مع انه انما يجب تقديم اقوى الظنين اذا كانا مستندين الى طريق شرعي ومعلوم
ان ظن المجتهد في حكمه ... طريق شرعي على انه لمجتهد فيه فلا يكون ظنه المستند الى ظن

المجتهد ظنا مستندا الى طريق شرعي ثم اني لم ار للمحقق حكما في اصوله برجوعه الى
الاعلم اذا اشكل عليه طريق الواقعة فان الاولى بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي ومذاهب
السابع او الخمس منه وانت خبير بان الاجتهاد كما يفضي في اكثر المسائل الى الحكم كذلك
قد يفضي الى التردد والتوقف في الحكم لتعارض الامارات بحيث لا يبقى طريق الى الر
جوع الى الاصول وفرض ترك الاخذ بالاحتياط مع ورود تقليد لا تقليد غيره وبا
لجملة فما ورد على الاخير من مخالفة الاصل يرد عليه ثم ان كان مراد الاعلم الرجوع في نفس
السؤال عن طريق الحكم المنتظر فيه ان وجد طريقا الى الحكم ورجع الى اجتهاد نفسه
والا بقي على ما كان عليه من التوقف ولعله لا يلزم التردد اذا وجد الاعلم حاكما بالسؤال
عن طريق الحكم للمجتهد فيه كما فطن الان منه السؤال الطريق استقلالهم وقد يمكن
منه فيجب لكن بشرط ان يغلب على ظنه ظفره بالدليل الان منها وبالاكتفاء يرجع على
التحقيق لانه لا يقوم مقام الاجتهاد في واقعة حتى يكون ما حكم به او حكما او تردد هو
الغالب على ظنه وكيف كان فينبغي للمحقق ان يخص جواز رجوع المتردد فيما يخصه
ولا يسع الا فيما الكل مطلق وقد فرعوا على ذلك تقليد العارف بجهة القبلة
القادر على اعتبارها الاعمى المتمكن من لمس الكعبة والمحراب المعتمد او القادر على
معرفة الوقت المؤذن الثقة الا انه فصل هاهنا الوجوب وان او جوزه قوم
بالمعذور ومن طريف تعلقات القوم في الباب ما تعلق به من ذهب الى جواز تقليد العالم
الاعلم مطلقا كالشيباني من تقليد عثمان لابي بكر وعمر في الشورى عبد الرحمن
ابن عوف قال اليوم شورى ابايعك على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد من عظماء الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان

اجماعا ولم يعترض بان عليا ما خالف فيه واجيب بانه لم ينكر جوازه بل افضلية غيره فقال
عليه التقليد وفرق بين فعلوا منه تعليم جواز تقليد الاموات كما هو المعروف فيهم فلينقض بحجية
هذا الاجماع المستنبط من سكوت مجمع شورى وقبل امر صهيب ان يأخذ سيفه ويقف على باب
الخلفة الذين ليس فيهم عبد الرحمن ابن ابراهيم عثمان ابن عفان ... الاخ اعد ماقم
وينكرون سيرتهم انهم ان الثلاثة ثم قضى بجواز التقليد مع الاجتهاد فان غيره الزم بالتنا
مطلقا وان عليه على طلة الخلاف انه من خلافه لم يتفكر في وقتهم ولا استحسن امرا
ولا ذكر ابا حنيفة كان باجتهاده الا اهملناه وقد عاطفه من الكلام في باب التقليد ومن يردف
مع النحو والنظر في مواضع تطالمنه في غير مقامه ولما العامي فيعم ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
فالاكثرون على انه يعرض التقليد وذهب معتزلة بغداد الى المنع من التقليد على كل حال قالوا وانما
ينبغي للعامي ان يرجع الى المفتي لينبهه على طريق العلم بالحادثة وهو كذلك الامر حكي عنهم
انه يجوز تقليد الاعيان ان يبين له صحة اجتهاده بدليله وقال الجبائي انما يجوز
ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها فانما جاز التقليد فيما ثبت بقياس وخرج دون ما
ثبت بالنصوص والاجماع وحكي في الذكرى عن بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم
القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا في الاستدلال على احكام الوقائع بمجرد
الاجماع الحاصل من فتوى العلماء او بالنصوص الظاهرة او باصالة البراءة او الاباحة في المناط
المحرمة والتطارد فقد النصوص الظاهرة وذلك لان النصوص محصورة فلا يشكل على العامي
تعرف ما ورد فيها من ضابطه فيه بالنص وما لم يرد فيه يرجع فيه الى الاصل والشبهة هو الذي
الاخبار به متعلق بوجوب الاجتهاد كفاية ثم وجوب عينا حيث يعوز التقليد وزعموا
ان رجوع العامي الى العالم لا دلالة على ان الاخذ بقول العالم اقدام على استعلام الحكم من دون استعداد

عما يتوقف عليه الاخذ فقالوا هو كذلك ولاجل الاشكال فان اوجبوا عليه الرجوع الى العالم في بيان
الاخذ وطلب الخطاب على الحكم فقال التقليد ومنعه لاقاويل طائفة الجهلاء بنية المقاد وقد حكى
اجماع العلماء على تقليد العامي جماعة من الفريقين وقال السيد في الذريعة بعد حكاية القول بالمنع من
التقليد في الفروع انه لا خلاف بين الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي ومن خالف
في ذلك كان خارقا للاجماع قال وليس يمكن المخالف في ذلك ان يدفع الاجماع على الرجوع الى الفتوى ولا
يشير اليها الا بالاقرار عليها انما انا ولهذا الرجوع لما هو بعيد فيقولوا هو رجوع اليه في النظر
والاستدلال وقالوا هذا التأويل معلوم ضرورة خلافه ثم لم يقنعوا بالاجماع حتى تعلقوا
بما ذكره المحقق في اصوله والعلامة وشارح المبادي في المحصول والتحصيل من انه لو وجب على العامي
النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها وكلاهما
باطل اما الاول فلانه يؤدي الى استيعاب وقته في ذلك مع الضرورة ويحرج
ما لا يوصف واما الثاني فلتعذره لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة
بصفة المجتهدين لا يقال هذا لازم في المسائل العقلية الاعتقادية مع انه لا يجوز فيها
التقليد لانا نقول الفرق حصولها بسهولة لا ادلة لها مع علي عقايد مضبوطة وليس
كذلك الفقه وحوادثه لانتشارها وافتقار كل مسألة منها بدليلها على حيالها قال الشيخ
والذي يذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل
على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا هذا يرجعون
الى علمائها ويستفتونهم في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون
لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء
ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليهم العمل بما يفتونهم وكان

منهم

منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلام ولم يحك عن واحد من الائمة النكير على احد من
هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم فمن خالف في ذلك كان مخالفا
لما هو المعلوم خلافه قال ثم اعترض برجوعهم الى العلماء في الاصول من غير نكير من الائمة ولا
من العلماء واجاب بعد تسليم عدم الانكار بالفرق بين المسألتين بقيام الادلة العقلية
والنقلية من الكتاب والسنة وغيرهما على بطلان التقليد في الاصول قال ورد المكلف في
النكير في اية النفر بل امروا عنها يقال من ان الاشتراط النظر والرجوع الى المتفقه والتنبيه
على المدرك بناء على الظاهر ولا ينصار اليه واما ما تعلقوا به من الآيات الدالة على المنع من القول
بغير العلم ومن المعارضة بالاصول فقد قام القاطع على استثناء ذلك كما قام على الاكتفاء
بشهادة العدلين وتحري القبلة عند انتفاء العلم ونحو ذلك الظاهر دون مخالفات وقيم المتلفات
وهو ههنا السيرة المستقيمة على قديم الدهر من غير نكير من ائمة الدين والاجماع المنعقد قبلهم
وبعدهم ولعدم بحرج الشريعة السمحة السهلة المعطى بها جاء في ذلك الاخبار ولم يقع من شئ
من ذلك هذا المحصل في الاصول بل انعكس الامر فيعترض على الاصل بطل النقيض وربما اول
بعض المتأخرين كلامهم على ما حكى الفاضل الشريف من انه لو كان بعيد بارادة الاجتهاد
اللغوي اعني بذل الجهد والطاقة في تحصيل معرفة الاحكام ولو بالتقليد وهو تأويل من
لا يعتني بمقالة القوم فقد نصوا على عدم جواز التقليد الا زمان الطلب واستظهر
الفاضل الشريف ان يكون مرادهم بوجوبه عينا الوجوب على من اتصف بشرائطه
وامكنه القيام به قال والا فالاغلب ان الناس لو بذلوا عمرهم واعطوا اضعافه لما حصل
الترقي الى درجة الاجتهاد قال ومثله في سبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القول
بانه وجوبه عيني فانه لا يجب عند اهل ذلك القول الا على من جمع شرائطه لا انه واجب على

المطلقين كما انبوهم في بادي الراي قال ووجوب الاجتهاد عينا يمنز اللغي غير
بعيد من الصواب قلت وهذه ايضا كالاولى فان
جامع الشرايط مجتهد في احادي المسايل والكلام في
العوام كما يفصح عنه بيان كيفية اجتهادهم ورجوعهم
الى المجتهدين على ما حكاه غير واحد الا ان يريد الاستعداد
والقابلية من جهة الفهم والاستقامة لا العلم بالمقدمات
وساير ما يحتاج اليه الاجتهاد من العلوم ثم وجوب الاجتهاد
في احاد المسايل على الجامع الشرائط هو المعروف وقيل وقد خالف البعض
عند التمكن فاجاز تقليد الاعلم ح كما عرفت وكيف كان فهذا كله
من الفروع واما الاصول فقد اتفق جماهير المسلمين على المنع من
التقليد فيها الا ما يحكى عن الجاحظ والعنبري والحشوية حيث انه
اجازوا التقليد فيها ايضا بل ربما يحكى عن بعضهم ايجاب التقليد والمنع
من الاستدلال فيها لغاية الخطاء كما في الفروع وهو ظاهر الخطاء
وقد رماهم الناس عن قوس واحد وتسالم فيهم الاخبار متعلقين بان
العلم بالاصول قد وجب عليه صه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا الله والاصل في كلما وجب عليه ان يجب علينا لما جاء في
التاسي لقوله تع فاتبعوه ولما ذكر المحقق في اصوله من انه لو جاز
وتقليد المحق لجاز تقليد المبطل لان تقليد المحق اما ان يكون
مشروطا بالعلم بكونه حقا اولا والاول يستلزم طلب العلم
كما هو المطلوب ح فيخرج عن كونه تقليدا والثاني يستلزم جواز
تقليد المبطل وقد يجاب عن الاول بان اقصاه وجوب العلم
بالتوحيد

بالتوحيد ونفي ما سوى الله عز وجل من الانداد والتمسك
لعدم القايل بالفصل لشبهة الاجماع المركب قد عرفت ما فيه
وان عدم القول بالفصل ليس قولا بالعدم مع ان العلم لغة وعرفا
لا يراد منه اكثر من القطع بل سكون النفس وعلى الثاني ان التزام
الثاني من شقيه لا يستلزم جواز تقليد المبطل وانما يستلزم
جواز تقليد المحق مجهول الحال وح فان اريد الجهل بحقيقة
الحكم المخصوص التزمناه وهل يكون التقليد الا في مجهول
وان اريد كونه بحيث لا يعلم حقيته دينا او مذهبا منعنا من تعلقه
ولا يلزم من ذلك امتناع التقليد في كل اصل اصل لابتناء حقية
الدين والمذهب على العلم بسائر الاصول لدخولها فيهما
وتركبهما منها وبالجملة فالاصل المجهول الذي يفرض التقليد فيه اما ان يدخل
في الدين كالتوحيد والعلم والقدرة وعدم الاتحاد او في المذهب كعينية
الصفات وخلق القرآن وعدم خلق الافعال وح فالجهل به يستلزم الجهل
بهما والاجماع على المنع من التقليد لا بعد العلم بحقية الدين والمذهب والا
لانبسط العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة ولم تقم حجة على
احد بحجة لانا نقول الكلام لنا فيما يتوقف على تحقق الدين والمذهب
كالامثلة الاول وكالامة بالنسبة الى الامامية انما الكلام فيما لم يتوقف
عليه تحقق الدين والمذهب كالامثلة الثانية فذلك الذي نقول فيه ان العلم

بحقية المذهب لا يستلزم المنع من التقليد فيه حتى يمتنع تقليد الامامية لعلمائهم
في عينية الصفات مثلا وعدم خلق الافعال وكونها امرا بين امرين ونحو ذلك
مما لو غفل المكلف عنه لم يكلف باعتقاد الحق والوجه المتعلق في ذلك بالاجماع
فان ظاهر المنافين الاطلاق ولم يحصل الخلاف الا من المذكورين وباصالة المنع
من الاخذ بالظن فلم يثبت الاجماع الا الظن بالفروع خصوصا وموردها
الآيات والروايات المانعة انما كان في الاصول وباصالة المنع من التقليد لما
جاء فيه ولم يثبت الاجماع الا التقليد في الفروع فان هذه الوجوه الثلثة
تختص ولا بأس ح الاحكام فيه ما لا يتوقف على معرفة الدين والمذهب فاما ما يدل
على المنع فيما عدا ذلك فكثير مضى بعضه وسيأتي الباقي عند كلام المص على ذلك
وحكاية عن المحقق الاردبيلي وفي الكتاب المجيد كثيرة الغرة كالرواية التي
يورده المص اخر البحث وقولهم من عادة الرجال ودنة الرجال ما يقع في النظر في
غيره فاما ما نقلوه عن العنبري وموافقوهم من حكمهم بايمان جهلة الاعراب مع انه
لم يكلفهم باكثر من التلفظ بالشهادتين وان هذه العلوم انما حصلت بعد الكمال
الشديد وما في الصحابة بذلك وان النظر يفتح باب الجدال وقد نهي عنه
قال تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا ولما راى صلعم الصحابة يتكلمون
في القدر نهاهم وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقال ايضا عليكم
بدين العجائز والمراد ترك النظر فكان منهيا عنه فكيف يكون واجبا ومن ثم
لم ينقل من احد من الصحابة الخوض في مسائل الكلام ولذا انهم لم ينقل عنهم ولا
عن احد من الصحابة والتابعين الانكار على العوام في تركه بل حكموا باسلامهم

واقروهم على جهلهم وان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلال
بخلاف التقليد وان الاصول اغمض دليلا من الفروع واذا جاز التقليد في الاسهل
جاز في الاصعب بطريق اولى وان الاصول والفروع سيان في التكليف بهما
وقد جاز في الفروع فليجز في الاصول وانه عم ما كان قبل بعد الشهادتين من حدوث
الاجسام ونحوه ونحن نعلم انه غير معتبر في الايمان الا تقليدا ولا علما
فالجواب عن الاول ان الشهادة تنبئ عن العلم بالمشهود وما كان يسلمهم
بعد الاعلام ولم لا يجهلوا وقد شاهدوا من المعجزات الباهرة ما ياخذ بالاعناق
مضافا الى ما ثبت في العالم من الادلة التي انطبقت طبقت الآفاق على وجوده
ونفي ما سواه من الآلهة التي كان يعبدها مشركوا العرب افينكر بعد ذلك
منهم دعوى العلم كي يامروا به بل الظاهر ان احدهم لا يقيم على الاسلام الا والادلة
تقوده والامارات تسوقه سواء في ذلك الاعراب وغيرهم ولو لم يكن
الا التامل في المعجزات لكفى دليلا على التصديق بما يامرهم به لا سيما
الغرض المتعلق بما نظر ان به النفس كما في دليل العجوز وقول الاعرابي
في ذلك البعرة تدل على البعير والاثر يدل على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على الحكيم الخبير وما نقل به الخرافي
وزير ملك الروم حين ذاكره صحبه فيه قبل الحلة والعنبر هدية
فقال الاسم بعد كلامهم انه يقبلت بني الاسلام فلك نكت العجوبة فاسلم الاداى
من لطف شمائله وحسن سيرته وسلامة طويته وقال انه النبي الذي بشرنا
به عيسى وما نقل به اليهودي حين راه صلعم يحنو على الحبيبة ويقبله

فقال له اليهودي انكم تضحكون بنبيكم لم الا تضحك فقال له ص لو امنتم
بالله واليوم الآخر لم تعبدوا الاصنام ولم تحرموا صغيرا لحجر فاسلم لما راى من حسن
سيرته وسلامة طويته الى غير ذلك مما لا تبطل تعداده فان قلت العلم بالتوحيد
والرسالة وان كان بالنظر والاستدلال لا يكفي في تحقق الاسلام بل لا بد
من العلم بالعلم والقدرة والعدل والحكمة وغير ذلك من الصفات الثبوتية
والسلبية ومعلوم انه ما كان يكلفهم بذلك كله قلت هذا مقام آخر للبحث
النزاع في ثبوته اما النزاع المذكور فان الاعتقاد هل يكفي فيه التقليد ام لا
زعم هؤلاء انه يكفي وتعلقوا باكتفائه منهم بمجرد اظهار الشهادتين وان لم
يكن عن نظر واستدلال فاحتجنا وقلنا ان ما شهدوا به كان عن نظر والآن نقول
اذا كان يكتفي منهم ببعض العقايد ويحكم بالاسلام مع توقفهم على الكل وبجواب
عن هذا انه كان يقضي اليهم بالتكاليف شيئا فشيئا مما نالهم وتوطينا لخواطرهم
اذ ان كلفهم بمعاني العلم ابتدا واعيانه بغضهم نفروا فاقتصر على التوحيد المقتضي
لنفي ما سوى الله ورفض طريقتهم التي كانوا عليها من عبادة الاصنام ولئن نزلنا
عن هذا المقام وسلمنا انه كان يكتفي من جفاة الاعراب واضرابهم
الناس بمجرد اظهار الشهادتين وان لم يكن عن نظر واستدلال فلا ينهض ذلك
دليلا على عدم وجوب العلم بعد ثبوته بالادلة التي تقدمت الاشارة الى بعضها
وكيف لا يقنع منهم بذلك والغرض تشييد اركان الدين بكثرة المسلمين
فلو كلفهم جميعا الاتيم فنون من النظر والاستدلال لنفروا ومن حاجات التكاليف
شيئا فشيئا او ما بلغك مقالة النعمان بن الحرث الفهري حين كمع ما صنع

رسول الله ص يوم غدير خم فقدم عم وقال له امرتنا من الله ان نشهد ان لا اله الا الله
وانك رسول الله فشهدنا وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها
ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك او
امر من عند الله فقال عم والله الذي لا اله الا هو من الله فولى النعمان بن الحرث
وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء فرماه
الله بحجر على راسه فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع وهذا هو سر في
تاخير النص حتى انزل الله في ذلك قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله
يعصمك من الناس فلم يكون الاكتفاء لو اع دليلا على ثبوته دون دافع ان كان
من هذا استعلوم واعلم به بلا قتال المشركين حتى يظهروا واها ينا الكلمتين بل قتل
الاسارى وهم في الوثاق حتى يشهدوا وان اسروا الكفر كما وقع لكثير ممن وقعوا عليه
حتى نبه الله تعالى عليهم في غير ما آية بقوله ومن اهل المدينة مردوا
على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم الآية افترى ان مجرد الاظهار مع الانطواء على
الكفر يجزي كلا ان الكفر والنفاق انما الغرض اعلاء كلمة الاسلام والتسوية بين
واجتماع الكلمة عليها وهذه الطريقة بجامعها يصلح جوابا عن السؤال الاول الذي هو محل
النزاع كما انها يصلح للسؤال الثاني الذي ذكرناه من قريب واما اخر تصلح للثاني
انه وان كان في الاول الظاهر وهو ان الاستمرار على الطريقة المالوفة
يمنع من تحقيق الادلة وان كان عن نظر وسمع فاذا دخلوا في الدين وخالطوا
المسلمين وحسنوا نفوسهم في عدادهم نظروا وسمعوا ودعوا وهان
عليهم ما دق من العلم وصعب من التكليف الا من ختم الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة

فان قلت في كتاب الله وما جاء به ما يقضي عن التعلق بغيره او ليس جل شانه
لا يزال ينادي بذلك يامرهم بالنظر تارة ويعنفهم على تركه اخرى ويلهمهم
طرق الاستدلال حتى ملأ القرآن المجيد بذلك قال عز قائل في الحديد وفي يونس قل
انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون
وفي الانعام انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون وفي عبس
فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا
فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا الآيات والنظر وان كان بالبصر لكن الغرض
حيث انه يستتبع التبصر والاعتبار وقد قال فاعتبروا يا اولي الابصار وقال
نعم اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الآية
اولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن الآية
وقال في مواطن لا تكاد تحصى اولم يتفكروا اولم يتدبروا فلا يخرج الحي من
الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر الآية قل هل من شركائكم من يبدأ
الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون الم نجعل
الارض مهادا الآيات وآية لهم الارض الميتة احييناها الآيات وقال في غير موضع
بعد ذكر ما فيه الدلالة ان في ذلك لعبرة الى غير ذلك قلت للخصم ان
يقول المخاطب بالاوامر ومن يحق التعنيف بترك التفكر والنظر اعاظم الكفار
وكفرة الملاحدة انما شرعت لمن لم يدخل في الدين لا لمن دخل واطمأن قلبه
بالايمان من دون استدلال بل بمجرد التقليد فقد رتبها اليهم لا بد فيها من
دليل وعن الثاني ان النظر لا يتوقف على التعمق في المقالات الفلسفية كي يقاس

امر على الصحابة خصوصا وقد بادروا اليه الغرب والمشاهدة بما يكفيهم المؤونة فانه
قليل ما يحصل بالمشاهدة يقين من كثير او لم ينظر الى ما قنع به النظر في طلب الوجود في
مشاهدة ساعة او دونها وعن الثالث ان الجدال المحظور انما هو ما كان با
الباطل كما قال تعالى ويجادلون الذين كفروا بالباطل دون ما كان بالحق فان
فان ذلك مامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن وكيف يكون النظر منهيا عنه وقد امتلأ الكتاب المجيد
بالدلالة على طرقه والثناء على فاعله والتعنيف لتاركه كما سمعت قال تعالى ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وكيف يجوز على العقلاء
ان يكون اسلامهم عن نظر كي يظن فالسبب كابر الصحابة واهل الجدال هذا الحق
سوء الظن وانما تنقل المناظرة في ذلك عنهم كما في الفروع لظهور الامر عليهم لديهم
فلا يختلفون وعن الرابع ان مظنة الخطا انما هو التقليد وكيف يكون النظر
فيما انتسب بادلته السبل مظنة الخطا وهو حجيم ما في نفسه ان خاف الزلل فليحسن
النظر وليجتنب العصبية ومنابذة السلف والانكباب على الدليل لو فرض ما كان يخفى
بعد ذلك ليخفى وعن الخامس ان الامر ان امكن فان الاستدلال على الفروع يحتاج
الى اعداد واستعداد وجد واجتهاد ومون كثيرة فتستغرق تحصيلها الوقت
فلو كلف به سائر الناس لفسد النظام وبطل المعاش وهذا بخلاف الاصول فان
الادلة عليها ملقاة في الطرقات والناس فيها شرع فمن كان تكليفهم فيها على
نمط واحد وسنعرف الجواب عن السادس وعن السابع ان الاعتقادات ضربان
احدهما ما يجب على كل احد البتة ولا يعذر فيه مكلف على حال وذلك كوجود صانع

ووحدته وعدله وحكمته الثاني ما لا يجب الا اذا عرض الشك في
امر ككيفية الصفات وحدوث الاجسام ووجوب اللطف ونحوها وما
ذكروه من الثاني ثم انا لا ندعي دخول كل اعتقاد واجب في الايمان وليس
الكلام في ذلك بل في ان الاعتقاد الواجب هل يكفي فيه التقليد ام لا
واتضح ما يقتضيه عدم ابتدائهم بالتكليف به عدم وجوبه ابتداء ونحن
نلتزمه انما يجب بعد عروض الشك كما عرفت فان قلتم انه ما كان
بالعلم القدرة والعدل والحكمة ايضا قلنا الظهور ذلك بعد العلم بالوجود
والوحدة او انه كان يقنع منهم بذلك بادي بدء ثم يبين لهم تفاصيل
الواجبات من اصول وفروع والشيخ ره في هذا الباب مذهب غريب
ذكره في العدة في هذا الباب وفي خبر الواحد وخالفه عليه الاكثر كما حكى عليه
المحقق في اصوله وذلك انه بعد ان منع من التقليد في الاصول حكم بوضع
الخطاء والاثم عن المقلد واحتج على ذلك في العدة بانه لم يجب احد من الطائفة
ولا من الائمة عم قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند
ذلك الى حجة عقل او شرع وهذا كما ترى فان اعتقاد العوام عند سماع كلام
الائمة عم انما هو لاعتقاد الامامة فيهم والعصمة وكفى بذلك دليلا شرعيا
فمن ثم لم ينكروا عليهم ذلك ولم يقطعوا موالاتهم واما العلماء فتقريرهم
بعد تسليمه انما يكون حجة لو حصل في ذلك اجماع كاشف واني يحصل ذلك
تقرير البعض وما كان ليدعي وقوع ذلك من الكل فان عدم الوجود لا
يستلزم عدم الوجدان ولا يخفى هذه شبهة من انكر امكان الاطلاع على

الاجماع

الاجماع لانا نقول نفرق بين دعوى الاجماع في الاحكام ودعوى الاجماع في
التقرير فانه في الاحكام يعرف وان لم يطلع على الكل لجريان العادة بحكاية
المذاهب فاذا لم يحك خلاف ولم يعثر على مخالف علم ان لا خلاف
بخلاف التقرير فانه لم تجر عادة بحكايته مع ان المحكي من مذاهبهم في
الباب يابي ذلك لاتفاق كلمتهم على المنع بل على التاثيم فان المخالف فيه
انما يعرف منه رضى على ان ما نقلوه به ان تم دل على الجواز ولا يلزم التقرير
على المنكر وحكى المحقق عنه انه احتج لما صار اليه باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
ثم اعترض والظاهر ان المعترض هو المحقق بان قبول الشهادة انما كان لانهم
يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ واجاب بانه ان كان ذلك حاصلا
لكل مكلف لم يبق احد من يوصف بالماخذ فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم
وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على
العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال وبان النبي صم كان
يحكم باسلام الاعراب من غير ان يعرض عليها ادلة الكلام ولا يلزمهم بها بل
يامرهم بتعليم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها واول ما فيه
ان حكم فقهاء الامصار ليس بحجة واما اصحابنا فلان بنائهم بعد اشتراطهم
في العقائد الاستدلال لا يحكمون بعصيان المقلد ولم يعرف بخلاف في ذلك
الا منه ره شرط ولا يحكم بالعصيان والاثم ومعلوم ان الاصحاب بين من شرط
في الشهادة العلم بالعدالة بطريق الاختبار والمعاشرة ومن يكتفي بحسن الظاهر

وشذ من قال المسلمون على ظاهر العدالة ولا ريب ان معلوم العصمة كما هو
المفروض عدل عند الاولين ولا عند الاخرين ولا عند من شذ فانه انما حكم
بظاهر العدالة في مجهول الحال لا على من علم استمراره على المعصية وح فلا يكون
مثل مقبول الشهادة عندهم لا يقال ان هذه المعصية صغيرة لان تارك
الاستدلال ليس بكافر قطعا فانه انما وجب بدليل خارج ولا استمرار
ليس باصرار لانا نقول انما يتعقل مع العلم بكونها معصية والكلام فيما هو اعم من
علم وجوب النظر ومن لم يعلم لانا نقول لا نقول المحكي عن المعتزلة ولا نا ايضا
ان ايمان المقلد غير صحيح ولا نافي غاية ما هنا لك ان المعتزلة يشترطون
في الصحة الاستدلال التفصيلي وجمهور الامامية يكتفون بالاجمال انما
ينسب القول بالصحة الى الائمة الاربعة وكثير من متكلمي الاشاعرة والذي يدل على
ذلك ان اصحابنا لما ذهبوا الى وجوب التقليد على العامي حكموا ببطلان
عبادة غير المقلد وان اصاب الواقع وهو الذي يظهر من كلام الشيخ في خبر
الواحد عند الكلام على من يعتمد في الاصول على اخبار الاحاد فكيف لا يكون
ترك الاستدلال بعد هذا مخلا بالعدالة على ان كثير العوام عند التحقيق عارفون
بالاستدلال ولكن على سبيل الاجمال اقصى ما هنالك انه اذا وردت عليهم الشبهة
زلزلت اقدامهم بعد الثبوت والقطع وربما حكم بعض المتكلمين بذلك على
الكل الا من كان على شعفة جبل ولم يسمع بالمعجزات ولم يتفكر في ملكوت
السموات والارض فليس بايمان وامر باعتقاد فقط مع انه قد يقال ان
المقلد الصرف لا يكاد يقطع والاجماع على عدم ايمان الشاك والمجوز وكيف كان

فلا تعقل فاعل محرم غير عاص ولا آثم واما ما ذكره المحقق من السؤال فليس بذلك
البعيد لما عرفت وكيف لا والغرض انما هو الاطمينان باي دليل
كان وليس الاقتدار على دفع ما يورد من الشبهة بضرورية لا ريب وانما يجب
ذلك على الكفاية واما ما اجاب به فلا يبعد ضعفه لان دعوى ضرورة انتفاء
الاثم مع فرض عدم العلم كيف لا وهو يدعي سقوط الاثم مع كون الترك
غير جائز واما الاكتفاء النبي صلعم من اسلام الاعرابي بمجرد الشهادة
فقد عرفت ان ههنا سوالين احدهما انه صلعم كان يقنع منهم بالاظهار
الشهادتين ولا يكلفهم بالاستدلال الثاني انه كان يقنع منهم
بمجرد الشهادتين ولا يكلفهم بما زاد على ذلك مما يتوقف عليه الايمان
كالعلم بالعلم والقدرة والعدل وقد عرفت الجواب عنه بانه يمنع كون
الشهادة والحكم وغيرها من الصفات الثبوتية والسلبية والنزاع الذي عقد
له البحث انما ناسب الاستدلال بالاول وقد عرفت الجواب عنه بانه يمنع
كون الشهادة من دون نظر واخرى بانه انما قبلها بعد من النزاع فلا يستلزم
جواز الترك الا النزاع وليس هنا النزاع بما يناسب الاستدلال بالثاني لانه في
الكلام على وجوب اعتقاد جميع ما يتوقف على الايمان فلا يجد منها دليلا ولو وقع
منه الاكتفاء بالبعض ان سلم اما بان التكاليف كانت تاتي شيئا فشيئا
او انه انما صح ذلك منه قبل النزاع كما مر ومن الغريب ما وقع للمحقق ههنا فقد كان انكر
سكوته وعدم نقضه لما حكاه عن فضلاء عصره فاعترض صاحب المعالم
بعد ان نقل حكاية المحقق عن الشيخ بقوله وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق

الى الموافقة ثم شنع على ما حكاه عنه او تردد فيه مع ان البرنسيقي ثم اجاب بما حاصله ان
العلماء انما قبلوا شهادة العامي والنبي ص الاعرابي لعلمهم باحراز العدل
الواجب لسهولته   العلوم السبعة الاول والى العلم بفروع الفقه بقوله
ونحوه انه كما يحصل العلم بمحل الاحاديث ومحل ما لابد منه من ممارسة فروع الفقه
ومواقع الاجماع والخلاف لقوله وهذا شرط لا يستغنى عنه غير المتجزي الى الملكة المذكورة
واما البواقي فان عدها في الكمالات وقوله على النحو المذكور الى قوله ما حاجة المتجزي
الى اكثر هذه الشرائط بحسب ما يجتهد فيه والى ما حققه من ان الملكة انما يحتاج اليها
للترجيح والعلم باللوازم الخفية البينة ونحو ذلك وقد عرفت التحقيق في تلك شرائط
الاجتهاد ويزيد الافتاء باشتراط العدالة وهو الذي اراد بقوله ان يكون مؤمنا
ثقة والكلام في هذا الشرط حتى يتبين محل الخلاف فاعلم ان حصول شرائط الافتاء
معتبر في المفتي نفسه كما في الاجتهاد فلا يسوغ له ان يفتي حتى يستوثق من نفسه
انه محرز لها وفي المستفتي فلا يجوز له ان يستفتي الا من يجامع والكلام لا احد في
امتناع الافتاء والاستفتاء مع الشك حتى العامة وكذا لا ينبغي الكلام في اشتراط
العلم بالاحراز في حق المفتي فانه يقوم في مقام كان محظوراً عليه من قبل فلا يجوز
عما كان عليه من اليقين الا بيقين مثله ولا يرد هذا على المتجزي فان من قال
به انما استنداه بالدليل وفيه شرط في احراز ما يحتاج اليه في تجزيه العلم اليقيني كما
في المطلق وقد قال المحقق في اصوله ره الذي يسوغ له الفتوى هو العدل
العالم بطرق الفقه بالادلة الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية
استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه

كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن علة ذلك الحكم اتى به وبجميع اصوله
التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان الفتوى مشروط بالعلم بالحكم
وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احدى
مقدمات الدليل او في بعض مقدماته مقدمات يشكك في الحكم ولا يجوز
الفتوى مع الشك في الحكم ثم قال وان افتقر لذلك فلا يجوز للمفتي ان يتعرض
حتى يثق من نفسه بذلك هذا محل الشاهد من كلامه واما السابق فانما
يريد بالعلم فيه المعرفة وما يتناول غلبة الظن ولهذا عبر في مقابله بالشك
ثم قضية اطلاق الاشارة تناول العدالة وبالجملة جميع ما ذكره حتى لا يجوز
الافتاء لغير العدل وان كان جامعا لشرائط الاجتهاد واثقا من نفسه باحرازها
ولانه معول في عمله على ما يجتهد فيه والظاهر ان العدالة لم تشترط في الافتاء
الا باعتبار المستفتي لعمل المفتي وفتواه اذ المدار على صحة الاجتهاد في الحكم
لم يجز الا مراعاة العدالة على الاعم الا انا فقضية قضية الساهل في الاستنباط
وعدم بذل المجهود حتى يذهب الاحتمال لم يتحج لكنه يكون في الكثير من العوارض
من هم او مرض او نحو ذلك وبالجملة فالمدار على صحة الاجتهاد بعد العلم باحراز
ما يتوقف عليه الاجتهاد وهو يعلم عنا في نفسه وانما الكلام في ان المستفتي هل
يكفيه غلبة الظن باحراز المفتي الشرائط او يشترط العلم فالعامة على الاول ولنا
اصحابنا فقال المحقق فيما حكينا عنه ولا يجوز للمستفتي ان يستفتي
حتى يعلم منه ذلك من ممارسته ومجالسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه ولا يكفي العامي شهادة المفتي منصبه او لا ...

ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا
في نفسه او مغالطا هذا كلامه وعليه جرى العلامة ره وهو ظاهر كلام السيد المرتضى ره
فانه قال بعدما ذكر ما يجب ان يكون عليه المفتي من العلم بالاصول على سبيل التفصيل
ولا هذا الى حل كل شبهة تعترض في شيء منها وبطريقة استخراج الاحكام من
الكتاب والسنة وما يحتاج اليه في ذلك من اللغة والعربية ولا بد ان يكون مع ذلك ورعا
دينا عفيفا لا متنزها عما انتصب للفتيا طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه
لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم
في العلم والصيانة والديانة قال وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى
بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا منهما وكذا العلم والكتابة والملاحة انتهى فقال
بعدما ذكرناه لا نشترط في المستفتي علم بصحة اجتهاد المفتي ما نصه يجب عليه ان
يقلد من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن
برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
قال واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه
اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة والذي يقتضيه اصالة امتناع الاخذ
بالظن واصالة تحريم التقليد اشتراط العلم بالامرين فان المقطوع باستثنائه
فيبقى ما عداه على الاصل الا ان تقوم البينة واما شهادة العدلين فربما اكتفى
بها لقيامها مقام العلم ومن لم يكتف فلعله بنى ذلك على ان الشارع جعلها طريق
اثبات غير العلوم وفيه انه انما جعلها طريقا لاثبات الحقوق فلا يقاس عليها

غيرها الا ان يقال انهم قد اكتفوا بها في اثبات القضاء لا نحو من الحقوق ونوع
توليه قضاء من لا اهلية له وغير ذلك وحصل في ذلك الاجماع مع اشتماله على الافتاء
بالحكم وتناول العامي له وقد يفرق بان جواز الاكتفاء بها لا يستلزم
جوازه ابتداء الا ان ينقح المناط وكيف كان فلا يشترط في المستفتي ان
يعلم صحة اجتهاد المفتي في الحكم الذي افتاه فيه اجماعا وانى له بذلك الا ان
يجتهد فيحرم عليه التقليد اللهم الا ان يخبره من المجتهدين كثرة تفيد
العلم واما ما حكي عن معتزلة بغداد من اشتراط صحة الاجتهاد بالدليل فقد
عرفت انهم انما ارادوا بذلك المنع من التقليد وان الرجوع انما هو للتنبيه
على الدليل وبالجملة محجوج بالاجماع ممن قال بالتقليد واحتج العلامة وابن الحاجب
والعضدي وغيرهم بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وذلك انه تعالى اوجب سؤال اهل الذكر عند عدم الذكر مطلقا من غير تقييد
بالعلم بكون اجتهادهم صحيحا وفي الاستشهاد بهذه الآية لهذا المطلب غرابة
وذلك ان المعروف بين القوم كما يقتضيه السوق في السورتين من حيث
قبلها في كلتيهما وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم ان المراد باهل
الذكر اهل الكتاب واهل العلم بالاخبار من مضى من الامم امر المشركين لما انكروا
ان يكون النبي ع بشرا مثلهم ان يسئلوا اهل الآثار عن الانبياء السابقين
او اليهود والنصارى عمن ارسل اليهم من الانبياء فانهم لا يتهمون في
موافقتهم لتظاهرهم بعداوته خصوصا اليهود لعنهم الله تعالى فانهم الذين
كانوا يبغونه ظهيرهم حول المدينة والذي تطاوفت به الاخبار من طرق اهل

البيت ع عن امير المومنين ع والسجاد ع والباقر ع والصادق ع والرضاء كما في
الكافي والبصائر وتفسير علي بن ابراهيم والعياشي والعيون ان اهل الذكر هم
اهل البيت ع ففي كثير منها الذكر رسول الله ص كما قال تعالى انزل اليكم ذكرا رسولا
يتلو عليكم ايات الله واهل بيته المسئولون وهم اهل الذكر وفي بعضها الذكر
القران لقوله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم واهله اهل محمد ص
وفي مجمع البيان اختلف في اهل الذكر فقيل هم اهل الكتاب وقيل هم اهل
العلم باخبار من مضى من الامم ثم روى عن علي ع انه قال نحن اهل الذكر وروى مثله
في الحلو عن الباقر ع وايا ما كان فليس مما نحن فيه في شيء لان الخطاب انما
توجه الى المشركين لا الى ما يتناول المقلد في الاحكام من المسلمين والمامور
بسؤالهم انما هو احد الثلاثة لا المجتهد ودعوى انه ليس هذا من باب ورود
الخطاب العام على سبب خاص ليقال ان خصوص المورد لا يستلزم
تخصيص الوارد بل الخطاب خاص بطرفي السائل والمسئول والاخبار
وان دلت على عدم اختصاص السائل بالمشركين بل على اختصاصه بالمؤمن
لكنها ظاهرة في اختصاص المسئول بهم فلا يتناول المجتهدين وحمل المجتهدين
عليهم قياس مع الفارق فان اكتفاء السائل بمجرد سؤالهم من دون حاجة
الى العلم الصحيح بما يجيبون لخصوص مكانتهم وعصمتهم لا يستلزم اكتفاء
المقلد بمجرد سؤال المجتهد من دون حاجة الى العلم الصحيح بما يجيب به مع العلم
بجواز الخطاء عليه وانه انما يجيب عن ظن وقد اشتهر التعليق بها في
ايجاب التقليد على العامي وما توجه عليهم ههنا توجه هناك ايضا

بل يجوز العمل بالرواية عنه الا الاكتفاء برواية العدل مما الكلام فيه
كما اكتفي بها في الخبر الاجماع بخلاف الشهادة فيبقى على اصل المنع من الاخذ بالظن الا مع
التعدد فتقبل الاجماع ايضا وحكي عن بعض الفضلاء المنع من الاخذ بالرواية ما وجد
طريقا الى المشافهة لان الظن بها اقوى وهو مكلف بالاخذ باقوى الظنين كما
ان المجتهد مكلف باقوى الدليلين وهذا الذي ذكره من ان الظن في المشافهة اقوى
وان كان حقا الا انه لا كلام في قبول رواية العدل والطريقة مستقيمة عليه وتقرير
المعصوم في الرواية معلوم وهذه الرواية ولا اقل رواية العدل بل الاستفاضة
بل التواتر كذلك مضافا الى ما يتوجه عليه من جانب اخر وسيأتي الكلام عليه في تقليد
الميت بعد الكلام على اخبار المتهم وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد
الميت خلاف كما نقل كان المصنف تحاشى عن الحكم بالخلاف كما في ذلك لعلمه
بما في دعوى الخلاف لكنه سيجتهد نفسه بعد ذلك في اثبات الخلاف
ويؤيد بالرواية ما يتحقق من النقل منها فيهم او ما سطر في كتاب معلوم النسبة يتناول
اليه ككتب الاصحاب المشهورة ورواة العلماء وبالجملة تقليده
بواسطة النقل ثم جواز تقليد الميت مذهب اهل الخلاف الا من شذ منهم فمنع
مطلقا او قيده بعدم مجتهد بل حكى الامام الرازي انعقاد الاجماع في زمانه على الجواز بل
اشتهر في متاخريهم المنع من العمل الا باجتهاد الائمة الاربع حتى ان من قلد غيرهم وان
كان من مجتهدي علمائهم السابقين او اخذ بحكم مستقلا عدوه من اهل البدع والضلالة
اليهم الان بكون اجتهاده في واحد من تلك الاربعة وهو المسمى عندهم بالاجتهاد
في المذهب وهو ان يخرج على قواعد امام من ائمته فلم يجعل الامامة نصا بناء عليها او ما

وبه يتبع ولا يعتبر في هذا عندهم شرايط الاجتهاد وذلك كاجتهاد
ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في مذهب ابي حنيفة ولقد
تجاوزوا الحد وفي هذه الايام حتى صار المخالفة الخروج عن المذاهب
الاربعة بمنزلة البراءة من الله ورسوله والاصل في ذلك على ما حكى
المقريزي الشافعي في كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار هو
ان الظاهر بيبرس لما قام في مصر سنة خمس وستين وستمائة حمل الكافة
عليها او على عقيدة الاشعري ببغداد كانت مذاهب الناس متشعبة
في الفروع والاصول لهذا كانت في ايام السلطان صلاح الدين وولي في
مصر اربع قضاة لكل مذهب قاض وعملت لاهلها المدارس والزوايا وا
لروابط في ذلك سائر الممالك ودعوى من ينتسب الى غيرها فلم يول
قاض ولا قبلت شهادة احد ولا اجل في الخطابة والامامة والتدريس ما لم يكن
على هذه العقيدة متقلدا احد هذه المذاهب حتى استقر رايهم على ذلك ولم
يبق في جميع بلاد الاسلام مذهب يعرف سواها واما اصحابنا فالذي استقرت
عليه طريقتهم حتى قال صاحب المعالم ان ظاهر الاصحاب الاطباق على عدم الجواز وذكر
والدي في رسالته انه لا يعرف قايلا بخلافه ممن يعتد بقوله من الاصحاب تفصيله
هو المنع ولم يعرف الخلاف الا من بعض متاخري المتاخرين بعضهم بحيلة في
التخلص عما ورد من شبه فاما هو معترف بعدم العثور على مخالف معروف
او مائل للمعروف فيما هو المنع او نحو ذلك كيف كان فما تراد فيه الادلة
في الكتاب المجيد والسنة على المنع من اتباع الظن والتقليد ولا نظر ما يخصص

اوبقيده

او بقيده الا في الحي فان الاجماع لم ينعقد الا عليه فيبقى في الميت على اصل المنع كيف
وقد استظهر الاجماع عليه هو بل حكاية عدم الخلاف معتبرة فيما يفهمونه اهل التحصيل
فانك لو سبرت اقوال الفقهاء وتصفحت دفاترهم لم تكد تعثر على احد يجيز
ذلك وما نقلوه لا يزيح علته ولا يشفع غلته شبه كسراب بقيعة اذا
قربت منها ووعيتها لم تجد شيئا   قال الشهيد الثاني ره الخ
غرض المصنف حكاية مقالة الشهيد الثاني في الاول والمحقق ونحو المحققين
بيان ما ذكره من نقل الخلاف فيما وكان متعلقه هذه الحكاية قوله وهذا
هو المشهور بين اصحابنا فان الحكم بالشهرة يستلزم الحكم بثبوت الخلاف
ولم يلتفت اليه انه اضرب عن ذلك بقوله بل الاعلام قابلا بخلافه على طريقة
اهل المحاورات في الاضراب من الادنى الى الاعلى وان كان المقصود بالا
صالة هو الاعلى لان ذلك اوقع في النفس من حيث انه اخرج في صورة من يحكم
حيثما بان الحكم سبيل طالب الحق وان اخر وهو ان القصد اذا كان مما يمكن فيه
بمناجاة به يسامح بل يتدرج اليه ليسهل التخطي والغرض الاصلي من اثبات نقل
الخلاف التنبيه على انتقاض دعوى الاجماع باثبات خلاف معلوم او مجهول
وقد عرفت ما في الحكاية الاولى واما الثانية فربما استفرت من كلام بعيرة
لم لا استنادها على دعوى خروج مجهول النسب وهو قادح عندنا كما هو المعروف
وهذا خطاء فان القادح بعد تسليمه انما هو حيث يفضي الجهل الى الاشتباه
بالامام ع ومعلوم ان الشهيد ره انما حكى عن بعض الاصحاب او قصارى الامر ان
كان ممن يعتد بخلافه ان يكون كمعلوم النسب   المجهول الحال

اصحها عندهم انه لو كان هذه الاقوال الثلاثة كانت في متقدميهم او ان الاخرين
شاذان فلم يعتبر فيهم والا فهذا الامام الرازي بعد ان حكى الخلاف والاحتجاج
للمانع بان الميت لا قول له لانعقاد الاجماع بعد موته والاعتذار عن تصنيف كتب الفقه
بان الباعث الاستفادة من طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء
بعضهم على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه مال الى الجواز فقال ولقائل ان
يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في
هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وكذلك صنع البيضاوي في المنهاج فانه قال
والخلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه
للاجماع عليه في زماننا بل قد عرفت انهم فيما يقارب زمن البيضاوي صححوا
التقليد من غير الاموات بالائمة الاربعة وما تعلق به الامام في بيان سبب
انعقاد الاجماع في زماننا على الجواز من خلوه عن المجتهد مبني على جواز خلو الزمان
من المجتهد كما هو مذهب اكثرهم فان المنع انما يحكى عن الحنابلة لكنه خلاف التحقيق بل
يفضي الى اتفاق الامة على ترك اعظم الواجبات الكفائية وهو الاجتهاد وهو انه
باطل وظاهر كلامهم ان محل النزاع في الجواز عقلا وقد اعترض بعض شراح المنهاج
بان المعتبر انما هو اجماع المجتهدين والمفروض عدمهم ثم قال والاولى الاستدلال
بانه لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته
لم يعتبر شيء من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه قلت ما ذكره وان كان
هو المعروف وصحح منه الاكثرون بان اتفاق اهل الحل والعقد الان ما اتفقوا به من رواية
او رواية ان لم يدل على ما هو اعم وهو ظاهر من المتقدمين كالجويني والغزالي

بانه اتفاق

بانه اتفاق فانه محمول على امر ديني من الظاهر من الدين بحقيقته وانهم لا يعتبرون اكثر
من الايمان فانه قال ان المصلين منهم على ان الحجة في اجماع المؤمنين الا انه لما لم يعلم
اعتبار الحال لو كان الاجتهاد معتبرا لقال في اجماع العلماء ولسنا نرى في مذهب الاسلام
في ذلك غيره ان كلامه هذا دل على عدم الاعتبار وما تعلق به المعترض مستوفى فساده
ولهذا يعتد به في الاجماع والخلاف اي في تحقق الاجماع كما انه حتى
يمنع خلاف بعد ذلك وان انقرض المجمعون كلهم وفي علمهم بوجود المخالف فيهم
فيجوز مخالفتهم بعد ذلك فلولا ان اقاويلهم معتبرة لم تمتنع المخالفة على الاول
ولا جازت على الثاني والجواب ان اتفاق الاحياء لما كان دليلا على حقيقة ما
اتفقوا عليه اما للعصمة للامة او للامام كشف اجماعهم عن الحكم الواقعي فامتنع مخالفته
لذلك لا لان اقاويلهم الان معتد بها والذي يوضح ذلك انه لو فرض ان
هؤلاء المجمعين الماضين رجع بعضهم او اكثرهم عما اجمعوا عليه لكان الحكم بحاله في
امتناع المخالفة على ان ما اتفقوا به معارض بمثله فانا نقول لو كان قول الميت
معتبرا لقدح خروجه في اجماع اللاحقين وهذا وان كان مستبينا عدم صلاحيته
لان يتعلق به لكن هذا القدر يكفي في المعارضة لانهما متكافئان ولا حاجة لملاحظة
احدهما دون الاخر فحكم ترجيح بلا مرجح ولان موت الشاهد
اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل الحكم فحكم القاضي بعد ذلك بمقتضى تلك الشهادة
فليس ذلك من القاضي اعتدادا بقول الميت وشهادته بل عملا بما اضاف العلم الحاصل
عنه وبما قرب من هذا ولسلم وهو ان الكلام انما هو في تقليد الميت والاقتداء
اثره واتباعه فيما ظنه واستنبطه لا في اعتبار جزمه وذلك الاول فيه لاشك عقلا

الميت فيما طرحه بناء على منع حجية الحال ظهور الفسق بعد الشهادة ثم انكشف عن
شهادة فاسق لم تقبل وحمل كلامه على الاستفتاء الخ لا غرو وان حمله على
ذلك او لعدم تمكنه فقد طريقته في ذلك معروفة في كتب الاصول والفروع حيثما
عرضت مسألة التقليد شرط المجتهد الحي واطلق ولا يبان فيه عرضنا مذهبه في حكم
ثم جابنا اما يخالف ما اولناه وهل اولت الآيات والروايات وسائر الرجال
بخطابات لغيره وقد عن ظاهرها الاكثر ذلك على ان هذا التاويل ليس بالبعيد بل ربما
اشتبه عليه التقليد ولا تاويل فان معرفة صور المسائل والاحكام اذا كان العمل
فيه التقليد وان كان المتعذب في السؤال ليكون على البصيرة في الاستعلام
فالمفروض انه لا يرجع ويجاب ان مراعاتها الاخذ واما حمله على الكلية او
بما فيه الحائط الذي فان تلك ضعيفة غاية المجتهد الحي كاشيا مفضلا نسأل
الله تعالى وليس اذا قال الغلبه بل اذا لا يبلغ جهدهم وهو نوع من الاجتهاد
ثم يرجع اليهم من دونهم فان قلت لما لم يجد واطريقا الا الاحتياط وما كان امرهم على
فيها الاحتياط اوليس وصفهم من الاخذ بالفتوى فهذا تقليد الميت لا مندوحة
عنه فما وجه اطلاق المنع والاصرار عليه ثم تاويل كلام من اجاز تقليد الميت عند حاجة
قلت اولا انه اذا لم يجد كتابا او وجدوا ولم يحسنوا قراءته او احسنوا ولم يعقلوا
ولم في الكتب من خطابات لا يعقلها الا العالمون كيف يصنعوا اوليس يجب عليهم
الرجوع الى اهل التقوى والرجوع منهم مع مراعاة الاحتياط بل اذا لم يجدوا هو لا
جدوا من سمع منهم او سمع من سمع لا انهم لم يجدوا ابدا ترى ان هذا تقليد الاحياء
عند اشتراط الاجتهاد في المفتي كلا ليس هذا من التقليد في شيء وانما هو شيء كان

اليه الضرورة بحسن النظر لا انه ما اخذ على ان المحكي عن العلامة ره ليس هو هذا
بل جواز الرجوع مع عدم الحي على الاطلاق وقد عرفت فساده مع ان المعروف عنه وا
لذي نطق به كتبه هو المنع فلا بد من التاويل وقال فخر المحققين الخ ليت
شعري اي كتاب من كتب العلامة ره اقتصر فيه على ما اجمع عليه اهل البيت عم
واستغنات طرقهم ليدعوا الناس اليه ويحثهم على الاخذ به ويكونوا ان
اخذوا به اخذين بما ينبغي لانه عم وقوله معصوم لا خطاء فيه ويستغنوا
به الى عن تقليد الاحياء فضلا عن الاموات لان كان كذلك فطار او في
نفس الامر فما كان يكون لك العصمة للعلامة فانه لا يمر فوقه الا ويقبل لتيه
ودلنا على ما قال هذه الحكاية عن الفخر فنعرف لو دلنا عليها في كتابه هذا الذي نسبه
اليه لا سبيل عنه فيه الظنون لكانها فكيف وانما جاءتنا بحكاية حال لا نعرف فيه
لم سمع في هذه الحكاية تقتضي انهم سألوا عمن يرجعون اليه من بعده فدلهم على
ما رسمه وانت تعلم ان الفخر امام جليل القدر كان ممن يفتي ايام حياته فضلا
عما بعد وفاته ولا يسوغ له الرجوع الى ابيه فضلا عن غيره ثم ليت شعري اي محل
الشاهد من هذه الحكاية اوليس لما ذكره والده ان لا اقول الا ما اجمع على ذلك
وفعلوا في يجوز الاخذ به ولو كتبه من بعده بانه فيما ثبت لهم ما اجمع عليه اهل
البيت لو كان ممن يجوز تقليد الميت لمنع عليهم ذلك فكانت هذه حكاية
للاستفتاء ذلك على المنع او للحمد على الجواز ان كان ولا يفضول فلا يحتاج الى
تقليد احد مع قوله ومن عدا عنه الخ تقتضي حملهم على الاستغناء عما رسم
عن تقليد الاحياء عما يتعلق بما تضمنه بحث على الاخذ بما اجمع فانه

كيف كان قول من يقول الحق وليس من اقاويل امثاله فايها المؤمنون تمسكوا
ولتعتمدوا على قول من حيث انه دعا الى الفضل بقول الميت ان كان هذا فاقصاه
تجويز الاخذ بخصوص ما جمع العلامة من كونه معظما فانه مجمعا عليه وليس
ذلك هو المدعى وانما هو جواز الاخذ بقول الميت من حيث هو وقد عرفت ان هذه
الحكاية متضمنة المنع من حيث ذكروا ذلك فافهم عليه   وضعف
هذا الوجه ظاهر بحيث هذا اخر اذ ليس مدار انعقاد الاجماع عندنا وتحققه وحجيته
على اتفاق الكل بل على كون الاتفاق كاشفا والكشف كما يتحقق باتفاق الكل
كذا قد يتحقق باتفاق البعض كما في اتفاق البطانة وغيرهم فلا يكون انعقاد الا
جماع مع مخالفة البعض دليلا على عدم كون المخالف اهلا لان نقيد عبارة الاجماع
على اهلية بحث وعروض ما يمنع من الاخذ بقوله كانعقاد الاجماع على خلافه لا يخرجه
عن الاهلية الكشف والكلام انما هو في اثبات الاهلية ليصح تقليده عند انتفاء
المانع واما الكلام في جواز تقليد الميت عند انعقاد الاجماع على خلافه اذا تمهد
هذا قلنا ان انعقاد الاجماع وتحققه مع مخالفة الميت من ذلك القبيل لحصول
الكشف باتفاق الاحياء بل بعضهم فلا يكون الانعقاد دليلا على عدم اهليته
للميت المخالف الباقيين فان انعقاد الاجماع عندنا مع مخالفة البعض لا يدل
على عدم اهلية المخالف مع انتفاء المانع وحصول الكشف مع مخالفته ظاهر
خصوصا على ما هو المعروف بين الطائفة في بيان وجه الكشف من انه لو اجمعوا على
باطل وجب عليه اظهار الحق فاذا اجمعوا على حكم ولم يظهر عليهم انكار علم رضاه معهم
بخلاف ما اذا كان هناك مخالف فانه لا يجب الظهور هناك وان علم البعض

ومعلوم

ومعلوم ان ظهور كلمة الحق انما يتم اذا كان من على الناس حي ولذا لم يكن خلاف
الميت قادحا في كشف الاجماع عن الرضا وان لم يكن قادحا لم يكن معتبرا في تحقق
الاجماع لان مدار حجيته على الكشف لكن هذا ينافي ما اشتهر بين المتاخرين من
ان خروج معلوم النسب غير قادح من حيث ان في خلافه ظهور كلمة الحق فلا
يجب على الظهور فلا يكون اتفاق الباقين كاشفا عن رضاه ومع فلا يتم
النقض لاهل وجه لا لازم ان كان المحقق ممن يلتزم ذلك وقد مر في الاجماع
تحقيق هذا ثم قول على اصولنا وربما اشعر بحجيته على اصول القوم كما قد يتوهم
من حيث ان المدار عندهم على اتفاق الكل وينبغي بان ما دل على عصمة الامة كقوله
لا تجتمع امتي على خطاء يدل على انها في كل عصر كذلك وان الاحياء لا يجتمعون
على خطاء فانهم في كل آن امة كيف ولو اراد الكل لم ينعقد اجماع الى يوم القيمة
ولم يكن لهذا الخطاب معنى وبالجملة فلا كلام لاحد في تحقق الاجماع باتفاق الا
حياء فبان ان الكلام لا يصح على اصولنا لا يصح على اصول غيرنا وقد يجاب بانه لما كان
مبنى صحة هذا الوجه على ان خروج خلاف البعض مما يقدح في تحقق الاجماع ومعلوم
ان ذلك ليس من اصول القوم لا من اصولنا فان الفاعل عندنا عدم القدح صح لمن
يقول هذا الوجه لا يصح على اصولنا وانما يصح على اصول القوم وان لم يقولوا بان
خروج الميت قادح فاما ما ضمه بعد ذلك من حيث اعتبار شهادته في الجرح وا
لتعديل بل في جرح الرواة وتعديلهم ليس من قبيل الشهادة وانما هو خبر ورواية انما
يكون الجرح والتعديل شهادة اذا كان الشهود بين يدي الحاكم لما مر من الفرق
بين الرواية والشهادة سلمنا لكن الشهادة خبر مخصوص وليس الكلام في قول

اخبار المخبر حيا او ميتا شهادة او غير شهادة بل في تقليد المجتهد وابنائه فيما ظن
واستنبط وابن احدهما من الاخر على ان اعتبار كلامهم في الجرح والتعديل انما كان
انما كان لتحصيل الظن بالفسق والعدالة لانسداد باب العلم الا المنقول بل ظنونهم
لكونه تقليدا او في نهج المجتهد تقليدا لمن انه من الاحياء فضلا عن الاموات انما فرضه
الاخذ بما يغلب عليه ظنه بعد بذل الجهد وكان ذلك مبلغ جهده وليس ذلك الا بكثرة
من رجوعه عند ضيق الوقت عن مراعاة المدارك او عدم التمكن الى شيء من الاجتهاد وكان
لتحصيل الظن الحاكم مع مراعاة الاحتياط وقد بنا انه ليس بتقليد وظهور بعدم
كون اعتبار كلامهم في الجرح والتعديل من التقليد ليحصل المهم محل السؤال بل ربما
يستلزم من الاعتداد بقولهم في الكبار اذ ليس هنا الغلو باجتهاد ولا لعقل فيه
تحصيل الظن بذلك انما هو التعويل والتقليد لكنه شيء لا لا انه فانه ان تم يقتضي
بجواز التقليد على المجتهدين بعد الاجتهاد وتحكم بالخلاف وقد ذلك الاجماع بحواع باطلا
وقد عرفت الجواب مفصلا … الاجماع على وجوب تقليد الاعلم الخ دعا طوس
دعوى الاجماع من كلام السيد المرتضى ره في الذريعة فانه قال بعد الذي حكينا عنه اذا
عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي
في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه
تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة
بقول الاعلم اقرب واوكد وحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب وذلك انه قوله على ما عليه الاصحاب انه على ان المراد

بعض

بعض الناس من غير الاصحاب فان محققي اهل الخلاف بل اكثرهم على ذلك ايضا لكن صاحب
المسالك حكى خلافا في كتاب القضاء وذكر ان المنع من تقديم المفضول لم يكن اشتهار
بين الاصحاب ثم ذكر متعلقات الفريقين واعتراضهما ثم ذكر ان مقبولة عمر بن حنظلة
نص في المطلوب يعني المنع لكنه استضعفها باعتبار سندها ثم قال ولكن تمم لا
سند لا لها لانجبار ضعفها بالشهرة فهي في العمدة ولولا ذلك لاعترضنا هناك
وقلنا ليس هذا اصل يتوقف كلامنا فيه على قبولها والعمل بمضمونها كما نص عليه غير من قبل
مع اعتضادها باخبار اخر مقبولة ايضا انما الكلام في الدلالة فانها وما في معناها
انما جاءت في المتعارضين كل يحكم بخلاف الاخر وليس فيها انه لا يجوز التحاكم
ابتداء ولا الاستفتاء الا عند الافضل فلم يبق الا منع الا التعلق باصالة المنع من
الاخذ بالظن والمنع من التقليد ثم اجاب بان هذا الاصل قد انهدم بما استفاض
في النصب العام فانه انما جاء في اطلاق التقليد مع علمهم بكثرة الفقهاء وحملة
الاخبار في بلد … ولولا ذلك لما قالوا انظروا الى الفقيه منكم واعرفكم با
خبارنا وحلالنا وحرامنا ولم يقولوا الى رجل منكم قد عرف الخ ويؤيد ذلك
انا نعلم انه قد كان في الكوفة في زمن الصادقين ع من يحدث هاهنا من الفقهاء البدريين
وحملة الاخبار الكثيرين واشار الاصول المصنفين ما يضيق عنه نطاق البيان
وناهيك في ذلك الحكاية لاحمد بن محمد بن عيسى فانه خرج الى الكوفة في طلب الحديث
فلقي بها الحسن بن علي الوشاء فسأله ان يخرج اليه كتاب العلاء بن رزين
القلاء وابان بن عثمان الاحمر فاخرجهما اليه فقال له احب ان تجيزهما لي فقال لي
من رحمك الله وما عجلتك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقال لا امن الحدثان

فقال لو علمت ان هذا الحديث يكون ذلك اهل الطلب لاستكثرت منه فانى ادركت فى
هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد وقد تراءوا ان اهل الكوفة على
كثرتهم كانوا اذا اراد احدهم الاستفتاء او تنازع اثنان منهم يرجعون الى افقه
الفقهاء واكثرهم اجماعا للاخبار كمحمد بن مسلم واضرابه ثم لا يرجعون الى غيره وان ابا
جعفر ع وابا عبد الله ع انما ارادا بقولهما انظروا الى رجل منكم الحديث ذلك كالدليل
للعلوم بحسب العادات خلافه بل الاتم ان حصل فى ذلك اجماع فذاك وقد حكم المحقق فى
يع والعلامة فى يه وابن الفخر بجواز تولية القضاء المفضول لكنهم نطقوا بالمنع فى الا
ستفتاء وعللوا الاول بان خلله ينجبر بنظر الامام ولا يخفى ما فيه وكيف كان
فالظاهر ان منع منع للمفضول الاستفتاء ذكر قوله بعد تسليم هذا الاجماع على لزوم الحكاية
عكس الاطلاع الخ قد يقال انى يمكن ذلك وكم من مجتهد بادع لا يعرف له
اسم ولا يعرف له مصنف الساقط نعلم ان المعروف من العلماء من لدن الغيبة الى يومنا
هذا اناس معدودون وهم عدد لا يحصون ربما كان فى العصر الواحد ما يوازى
ذلك فيجاب بان تقليد الفاضل انما يجب مع التمكن منه وما كان امر الاموات
لا يزيد على الاحياء وكان اقرب من هذا فالرد منع الاجماع على وجوب تقديم الافضل
حظر ولنا هو فى الاحياء اذ الكلام فى اولوية الحى وان لم يساوى الميت واقرب من باب
المجتهد التخيير ودعا قوم اصل الدليل هكذا لو جاز تقليد الميت لما انعقد اجماعهم على
وجوب تقديم الافضل لامتنع تقليد الاحياء فى امثال هذه الازمنة للقطع بسبق
كثير من الاجلة واستيلائهم على الاحياء الا من لا يشق لهم غبار ولا يدرك لهم اثار كالسيد
والشيخ رحمه والمحقق واضرابهم وينبغى فى عاشرنا اليوم من الفعل الثالث ان

المجتهد

المجتهد اذا تغير رأيه الخ ان اراد بقوله اذا تغير رايه الخ ما علم تغير اجتهاده فيه كما هو كظم بان
وقع ذلك منه فى كتابين افتى فى احدهما بخلاف ما افتى به فى الاخر كما يقع كثيرا للشيخ والعلامة
وغيرهما او نقل عنه فتويان قلنا انما يجيز التقليد حينئذ اذا علمنا بالمتأخر منهما او العلم بتاريخ
الكتابين او بنقل الثقة وتفصيل الناقل وليس ذلك بعزيز وان لم نعلم بتعدد تاريخهما
كنا نتجاوز بالاموات مقام الاحياء فى العلوم انا اذا علمنا تعدد فتوى مجتهد فى
مجلس واحد ولم نعلم بالمتأخر منهما لم يجز لنا الاخذ باحدهما وان اراد ما لم يتبين الاختلاف
منعنا وجوب التفحص عن الاختلاف كما فى الاحياء واستصحابا للعلوم المتيقن منه وقد يعرف
بين عن يكلامه المعول كالشيخ والعلامة ومن بعدهم كالسيد والمحقق والشهيد فيجب التفحص
فى الاول دون الثانى وكان للتفرد به يحال لتفحص وما شاع الاول بقوله عكس
العلم المتحول من كتبه والثانى بقوله ولانه لا نعلم الخ بعض الاخيرة عدم تعيين الفتوى الاخيرة
والثالث بقوله واحتمال التغيير الخ وكل بيان الاحكام فى المقامات الثلاثة الى
الظاهر الرابع ان دلائل الفقه لما كانت ظنية الخ نحو عبارته ما نقل
ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزما للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام
بحيث يمتنع الضد وما هذا شانه لا يكون كافيا فى ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد معها
من حصول الظن بسببها فى نفس الفقيه لاستفادة مما عرضها ابيح عنده ومن ثم لم يجز
لغير من له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم افادتها الظن بمن لا
اهلية له ولا ملكة فحينئذ يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن
بانتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن فى نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك
الادلة راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثانى فتبين

من هذا ان تلك الدلايل لا تستلزم ذلك بقائها بل الظن الحاصل باعتبار انتفاء
المعارض وهذا الظن يمتنع بقاوه بعد الموت بل يزول ايضا والمقتضي بزوال الفقهي
بحكم خال الباقي من مستند فيخرج عن كونه حكما شرعيا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في
هذه الحالة انتهى ومراده بالدلايل التفصيلية كهذه الاية وتلك الرواية فلا يرد على
عبارة المعالم حجية الادلة كظاهر الكتاب والاجماع وخبر الواحد مما قام عليها
من الادلة القاطعة فانه ثابت وكذا التفصيلية لانه يرجح الى الاجمالية من معارضة
ونسخ واجمال فكل ما يدل على حجية تلك يدل على حجية هذه فلذا فقد يدل على التفصيلية
من انحاء الخلل ما لم يدل على الاجمالية من معارضة ونسخ واجمال وتخصيص وتقييد وتجوز
ونقل او ضعف في سنده او ندور او اعراض من الاصحاب او اضطراب في المتن واضمار ونحو
ذلك فلم تكن حجية التفصيلية ظنية في حكم منها ونقيض كلام المحقق ان المدار على
غلبة الظن بانتفاء المعارض فليس كذلك بل على غلبة الظن بالحكم كوجوب هذا وحرمة
ذاك الحاصلة من تلك الادلة لعلمه بانتفاء المعارض والنسخ والتخصيص وغير ذلك من
وجوه الخلل وكانه يريد ما ذكرناه فكان ما ذكره للاصل محصوله ان المقلد انما
يسوغ له ان يقلد المجتهد ويأخذ بالحكم به من وجوب وحرمة وغيرهما من الاحكام
التكليفية او الوضعية لما غلب ظنه انها من مستند شرعي وهو ما يدون المجتهد بعلم
قبله لا بدون مستند وذلك مداركها التي اخذت عنها او ادلة كانت باقية لكنها
مشروطة بشرط وذلك هو غلبة ظن المجتهد بالحكم عنها وقد زال بالموت والمشروط
عند عدم شرطه فكانت تلك الاحكام بلا مستند فكيف يصح الاخذ بها او قريب من هذا
ان المقلد انما يتبع المجتهد في حكمه بالاحكام المذكورة وتصديقه بها وقد زال ذلك

التصديق بالموت فبماذا ياخذ الخلف واورد على هذا الوجه الفاضل
المدقق في ظاهر كلامه بان تستلزم الزيادة ولم يرد عليه وانت تعلم ان هذه
الزيادة مبنية على بقاء العلوم والادراكات بعد الموت منطبعة في النفس الناطقة
مع ان الظاهر بناء الاول على المزيد عليه على نفسه فكان الزامهما اجماعا بين نفسانيين فيصير
وتمتزج الباقية بعد تسليم البقاء تقتضي الحكم بالزوال وهو مخالف لظاهر نفسه
لانه كان حكى له كلامه بين شرف ما يريد هذا وقد تمكن دعوى الزوال في كلام
المحقق وتوجيه الزام الفاضل لكلا الدعويين بان ليس الحكم لزوال الظن مبنيا على
الحكم بزوال العلوم والادراكات في النفس بالموت وانما المراد زوال خصوص الظن
لانكشاف الغطا وحصول الادراك في العلم لكنه يتجه على المحقق ان ثبوت حجية
بالظن لم يكن من حيث هو ظن بل لانه لا طريق الى العلم فاذا انكشف الرجحان امتنع
النقيض فيتقلب علما كان اولى بالحجية ويجاب بان ذلك انما يتم لو قطعنا با
نقلابه علما لكن من الجائز ان يتبين خطاؤه فينتفي التعلق باستصحاب الرجحان الذي
ثبت اولا ويجاب ايضا بدعوى التعليق بالامور الخارجية ولا ريب ان الرجحان
الظن لاعتقاد ما ان العلم فاذا فرض تبدله بالعلم فقد زال الاعتقاد بتمام
وجانبه الاخر الاعتقاد وهو القطع والتعلق ربما نجد رجحان الامر في نفوسنا
ثم يتاكد حتى يمتنع النقيض ويصير علما لا نرى تبدلا بل التحقق به كلما اقترن جا
نوع غيره كما كان سابقا كما جا باول الامر اصل الظن بعد تردد وشك بعد الوهم ثم اذا
قام ما يدل على المنع من النقيض جا القطع لانه الرجحان الاول بعينه انضم اليه امر آخر
ومن هنا ظهر فساد اقوى شبه المجيزين اعني الاستصحاب الذي قرر بان هذا

الظن قد كان ربما يوخذ به فلكن الآن كذلك وهذا غير المذكور سابقا فان ذلك
استصحاب بقاء الرجحان وعدم كونه خطأ وهذا استصحاب حال من احوال الظن وحكم
من احكامه وهو وجوب الاخذ به وانما الحكم باعتبار بقاء هذا على ما قد يشاء من
شروط حجية الاستصحاب بقاء الامر المستصحب وقد فرض زواله فما لا العلم ادركا
كل شيء لظهور خطئه والفاضل الشريف اشار الى ان مجرد دعوى زوال الظن لا
يكفي في البيان لتوجه السؤال اولا اشار الى ما يدفع امكان ظهور خطأ الظن ثم
فرع على الحكم بالزوال البطلان ما نقلوا به من الاستصحاب وكيف يعقل الاستصحاب
بعد القطع بزوال ما يراد استصحاب حكمه ونظم عبارة المص ظاهر في ان التفريع
على امكان ظهور الخطأ ويتجه ان مجرد ظهور امكان ظهور الخطأ لا يكفي
في المنع من استصحاب الحكم فانا نستصحب ذلك لاحتمال استصحاب بقاء الظن ثم نستصحب
حال السابق كما يثبت استمرار الدين على احكامه التي كان يعتاد من عبادة
ونحوها بالاستصحاب ولا نمنع منه لاحتمال الموت لاستصحاب بقائه ويحتاج
الجواب بان زوال الظن قد ثبت فما العلم اولا لكل شيء بل الى العدم الصرف
فكيف يعقل بعد هذا استصحاب حكمه والوجه ان من على ما يجمعه قدم اثباته
من الزوال   والجواب يجب تسليم زوال الاعتقادات هذا يبني وحكم
المحقق من زوال الظن مبني على الحكم من زوال الاعتقادات بالموت عن النفس وقد
سمعت ما قلناه اولا اخيرا او نفيا بان دعوى انكشاف سائر الامور المنقولة بعد
الموت حتى يحصل طريق ادراكها في العالم مبني على ما يدعيه الحكماء ومن انها عالمة بالذات
لتعلقها بالمواد انما حال بينها وبين العلم في الدنيا التلوث بالمواد الظلمانية وذلك هو الكفر